MIGUEL LEÓN-PORTILLA

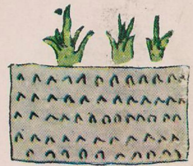
LA FILOSOFÍA NÁHUATL







93
396870



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
Serie Cultura Náhuatl Monografías / 10

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

LA FILOSOFÍA NÁHUATL

ESTUDIADA EN SUS FUENTES

CON UN NUEVO APÉNDICE

PRÓLOGO DE

ÁNGEL Ma. GARIBAY K.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MÉXICO 1993

396870
Primera edición, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1956
Primera edición en ruso, Academia de Ciencias, Moscú, 1961
Primera edición en alemán, Mexikanische Studien, Köln, 1970
Primera edición en francés, Editions du Seuil, Paris, 1985

1993
#78549

Ediciones UNAM

Segunda, 1959. Tercera, 1966. Cuarta, 1974
Quinta, 1979. Sexta, 1983. Séptima, 1993

DR © 1993, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.

Instituto de Investigaciones Históricas

Impreso y hecho en México

ISBN 968-36-2854-0

PREFACIO A ESTA NUEVA EDICIÓN

Ofrezco aquí una nueva edición de la *Filosofía Náhuatl, estudiada en sus fuentes.* Como todo lo que en alguna forma es portador de vida, también los libros vuelven a vivir cuando su significación se actualiza en la conciencia de quienes los leen. Además, desde un punto de vista diferente, los libros se mantienen vivos cuando, al ser reeditados, sus autores a su vez los reactualizan enmendando posibles deficiencias y añadiendo lo que consideran necesario a la luz de la aportación de ulteriores investigaciones, ajenas y propias.

En la presente edición, que por ello califico de *nueva,* he hecho una y otra cosa. He enmendado carencias y la he adicionado con un texto bastante extenso que intitulo: "¿Nos hemos acercado a la antigua palabra? Consideraciones críticas en torno a la filosofía náhuatl". En este texto, incluido a modo de apéndice, me ocupo de varias cuestiones planteadas por la moderna hermenéutica acerca del paso de la oralidad y la inscripción glífica a la escritura lineal alfabética, haciendo aplicación de ello al caso de la visión náhuatl del mundo.

Con esta consideración entrego una vez más este libro en el que se reúnen y comentan textos de la tradición prehispánica nahua, portadores ciertamente de significación filosófica y, por tanto, de interés universal.

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

PRÓLOGO

Suelen ser los prólogos el medio más eficaz para retraer a los lectores del conocimiento del libro. No quisiera incurrir en este delito y me voy a limitar a unas ligeras observaciones sobre la obra que se toma en las manos.

I

Hay un fenómeno cultural no suficientemente estudiado en México. La inmensa mayoría sonríe cuando lee un título como el que designa este estudio. Es la pesadumbre del prejuicio sobre las mentes, por ignorancia, o por desdén irracional. Y es un prejuicio ilógico, mucho más que en otros campos. Porque se admiran, los mismos que sonríen, de los monumentos que la arqueología descubre, de los hechos que la historia trasmite, pero cuando se llega al campo de las ideas, emociones y sentimientos de la vieja cultura, se relega al país de las leyendas y fantasías germinadores de novela, todo lo que se ofrece como vestigio de cultura en la etapa prehispánica.

Ilógico, porque es natural admitir que quien pudo esculpir la llamada Piedra del Sol, gala de nuestro Museo de Arqueología, y quien pudo elevar construcciones como las Pirámides, podía ciertamente enlazar sus pensamientos y dar a conocer sus emociones. Pero en ese campo, o se niega capacidad a los antiguos, o se define que no podemos saber qué pensaron, qué sintieron, qué ideales rigieron sus actos y normaron su marcha en el mundo durante los milenios en que floreció su cultura.

Lentamente se va abriendo el camino a la futura síntesis. Primero hay que ostentar hechos y poner ante los ojos realidades. Vendrá la hora en que el negador calle, el que ríe, piense, y el deturpador de todos los antiguos moldes aunque tenga de indio la sangre, se humille ante la realidad que se le entra por los ojos hasta el fondo de la conciencia.

"Filosofía de los pueblos que hablaron lengua náhuatl". Este es el tema abarcado por el estudio presente. Cada término pide una declaración. Hemos llegado a la etapa en que por "filosofía" se entiende una serie de consideraciones, cuanto más abstrusas, mejor. Y, aunque el nombre con que la disciplina más humana corre está mal puesto, la filosofía no es sino el conato de explicar los sumos problemas de la existencia y la comprensión de ella. Todo hombre de necesidad filosofa, sin necesidad de ajustarse a los moldes de Platón y Aristóteles, ni de Buda o Vivekananda. Tantas cabezas, otras tantas sentencias, dijo el latino. Y cada cultura tiene su modo particular, propio e incomunicable de ver el mundo, de verse a sí mismo y de ver lo que trasciende al mundo y a sí mismo.

Tiene especial interés y atractivo ver qué pensaron sobre tales temas los hombres de hace siglos que nos precedieron en este suelo. Esa sistematización de pensamientos, emociones, enfoques y visiones íntimas será su filosofía. Existe un modo de comprensión y de solución de problemas humanos dado por gente que vivió bajo la luz, o la sombra, de la cultura antigua y se nos trasmite en lengua náhuatl. El Autor de este libro se propuso indagarlo. Y fue hasta el fondo para hallar las raíces. Nunca están las raíces a la vista, si no es en los árboles caducos. El Autor llegó a las raíces, como veremos luego.

"Pueblos que hablaron náhuatl". En la etapa de recogerse los documentos. Qué hablaron antes no sabemos. Y tampoco podemos fantasear. De una fuente o de otra, en lengua náhuatl se recogieron los datos. Sobre esos datos elabora su construcción el Autor. Perfecto. No importa que Demócrito, diré al azar, haya tomado sus nociones de peregrinantes de la India. Su doctrina está expresada en griego. Es filosofía griega. El Autor recoge sus datos de documentos que dieron los que hablaban náhuatl. Su filosofía es náhuatl. Y, ¿por qué no azteca?

Los apresurados, aunque haga ya decenios, confunden lo azteca con lo náhuatl. No es lo mismo. Los aztecas son los fundadores de Tenochtitlan, diremos con simpleza, para no hacer más confusas las cosas. Y hay muchos que nada tuvieron que ver, ni en la fundación, ni en el auge de este Señorío central, al cual honraron con el epíteto de Imperio otros apresurados, y esos extraños también pensaron y se expresaron en lengua náhuatl. Tlaxcala, Chalco, Acolhuacan no son aztecas. Y de

estas regiones tenemos documentos que nos dan el hilo para entrar al recinto mental de aquellos pueblos. La palabra "náhuatl" es más amplia y genérica y con ella señalamos lo que nos llegó en la lengua de Tenochtitlan, aun cuando no fuera de origen tenochca.

El Autor recoge documentos de todo rumbo y de toda zona en que se hablara la lengua náhuatl y sobre ellos elabora su visión del mundo. Con esta armónica documentación podemos saber qué pensaron los que en esa lengua hablaban, acerca del mundo, del hombre y de lo que trasciende al mundo y al hombre. En otros términos, su filosofía.

2

El método es lo más importante en las investigaciones. De uno viciado resultan esperpentos. De un recto método pueden salir obras maestras. Hay dos métodos. Uno encerrarse en su interior y sacar de sí —como el gusano de seda su capullo todo lo que uno cree y quiere que sea la visión de un mundo ido. Es el que siguieron los hombres del XIX. Y no excluyo a nadie. Hablo de los nuestros. Que de fuera vinieron los que comenzaron a darnos la orientación hacia el recto método. Este es el de ir al documento y dar lo que da el documento, con un poco de orden. Nada más. Vaya, entonces, el lector a las páginas finales de este libro y hallará más de noventa textos en su lengua indiana. Son flores de un vergel, y no son todos los que pueden aducirse. Para los fines de este estudio son suficientes. Están tomados de todos los rumbos de la región en que se habló la lengua náhuatl. La zona central de los lagos, al lado de la región hoy día poblana, y la vieja cultura de los pueblos toltecas, trasmitida por textos que se recogieron en regiones septentrionales del Valle de México. También los tiempos tienen su gradación. Hallamos algunos textos muy arcaicos, como los poemas de la Historia Tolteca-Chichimeca, o los Himnos a los Dioses, recogidos en Tepepulco, tan antiguos en su expresión, que los indios más sabios no pudieron explicar a Sahagún. Y tenemos textos de los contemporáneos de la Conquista, como son los del libro de los Coloquios de los Doce, que tanto valor tiene y que tan poco es conocido. De esta manera, tiempo y es-

pacio, las necesarias coordenadas de todo lo humano, están perfectamente representados.

Pero no es una pura colección de textos, más o menos clasificados. Si tal fuera la obra, ya tendría valor sumo. Es una interpretación de esos textos y su coordenación, para deducir la idea que en ellos se entrañaba y concordarla con otras, para dar el concepto de lo que se pensaba en las remotas épocas y quedó cristalizado en poemas, o en discursos, pero es testimonio de la mente antigua que va en pos del misterio perpetuo.

No debe olvidar el lector que este estudio es una Tesis de doctorado y debe ajustarse a las normas que imponen trabajos de esta índole. No se trata de abrumar a los lectores con todo lo que pudo hallarse en la zona de la investigación. Ni en una obra de total investigación es posible esto. El fin es hacer ver que el estudiante conoce sus minas, saca su metal precioso, lo elabora paciente y lo convierte en joya. Queda mucho oro fuera, quedan muchas posibilidades de nuevas obras de arte, queda en el mismo artífice la capacidad para dar cosas mejores. Pero se trata de poner a prueba esa capacidad exigiendo una prueba inicial. Esta comparación explica y da la clave de lo que a muchos acaso pueda parecer deficiencia. Habrá tiempo —y con toda el alma deseo que se realice—, en que el Autor nos dé una obra más amplia. Aun entonces, ésta quedará como la piedra inicial de la investigación seria en este campo. Es la primera vez en que se nos dice qué pensaron los antiguos mexicanos, no a través de rumores, ni haciendo deducciones, sino presentando sus propias palabras, en su propia lengua. El que conoce ésta podrá dar fallo de la recta versión, y el que la ignore, acatará la fuerza del testimonio de quien se introdujo a la oscuridad de las cavernas para sacar los diamantes de su valor.

No se hacen cotejos con filosofías de ningún otro género. Fuera inoportuno y extemporáneo. Ya pasó el tiempo en que se creía en una filosofía única para la humanidad. Si las normas son idénticas en el fondo, la libertad de pensar y la originalidad en el ver son de escala sin límite. El valor de cada filosofía radica en su propia construcción.

Habrá acaso temas que el lector quisiera ver tratados y que están ausentes. La razón es obvia. O no se halla testimonio en que apoyar la indagación, o no llegaron a plantear el problema los antiguos mexicanos. Necedad fuera pedir una teoría

acerca de la relatividad, o una discusión acerca de la distinción real entre la esencia y la existencia. Ni son las cuestiones de mayor importancia, ni era tiempo de que en una sociedad y una cultura en cierne aparecieran tales asuntos al debate.

3

La realización de estos métodos, aplicados a la indagación en esta materia, va a juzgarla el lector. Podrá gozar la claridad y el orden del escrito, prueba de la formación sólidamente humanística del Autor. Podrá hallar hilos de indagación, si estas materias le tientan, para ir por regiones del pensamiento no visitadas aún.

La mejor prenda de este trabajo es su originalidad. Cuando otros tienen fija la mirada en especulaciones germánicas, griegas, o de cualquiera otra región del mundo del pensamiento, place que haya mexicanos que se ponen a indagar sobre lo mexicano. Eso sí, no con fáciles panfletos, en que en un haz de páginas se tratan los más trascendentales problemas. De necesidad lo breve es defectuoso, aun viniendo de genios.

La presente obra está destinada a provocar emulaciones. No porque se la combata por falsa o por haber inventado, que para ello pone a la vista los originales en su lengua nativa, sino porque se le contrapondrá otra manera de ver y ello provocará una indagación más amplia y una discusión más honda y alquitarada. Con lo cual ganará la historia de la cultura entre nosotros, tocante a temas nuestros.

Un hecho es indudable. Este libro no caerá en el olvido como tantos otros. Hoy es una Tesis, mañana, tengo la esperanza y el deseo de que sea un Tratado completo y amplio acerca de la Filosofía de los Pueblos Antiguos de Mesoamérica. Buena falta está haciendo.

ANGEL MA. GARIBAY K.

INTRODUCCIÓN

I

CULTURA Y FILOSOFÍA NAHUAS

Gente de variadas actividades en el campo de la cultura eran los nahuas (aztecas, tezcocanos, cholultecas, tlaxcaltecas...), a principios del siglo XVI. Establecidos en diversas fechas en el gran Valle de México y en sus alrededores —unidos por el vínculo de la lengua náhuatl o mexicana— habían heredado no sólo muchas de las ideas y tradiciones, sino también algo del extraordinario espíritu creador de los antiguos toltecas.

Mas, conviene recalcar que los aztecas o mexicas, tan afamados por su grandeza militar y económica, no eran los únicos representantes de la cultura náhuatl durante los siglos XV y XVI. Los aztecas habían sometido a su obediencia a pueblos lejanos, de un mar a otro, llegando hasta Chiapas y Guatemala. Pero a su lado coexistían otros nahuas, independientes de ellos en distinto grado. Unos eran aliados: los de Tlacopan y Tezcoco, donde reinó el célebre Nezahualcóyotl. Otros, aunque también nahuas, eran enemigos de los aztecas: por ejemplo, los señoríos tlaxcaltecas y huexotzincas.

Todos ellos, a pesar de sus diferencias, eran partícipes de una misma cultura. Estaban en deuda con los creadores de Teotihuacán y de Tula. Por sus obvias semejanzas culturales y por hablar una misma lengua, conocida como náhuatl, verdadera *lingua franca* de Mesoamérica, hemos optado por designarlos a todos genéricamente como *los nahuas*. Así, se hablará aquí del pensamiento, el arte, la educación, la historia y, en una palabra, la *cultura náhuatl* como existía en las principales ciudades del mundo náhuatl prehispánico de los siglos XV y XVI.[1]

[1] No creemos introducir con esto innovación alguna, sino solamente precisamos cuál es el alcance de nuestras afirmaciones. Parece aún imposible —sobre la base de la evidencia documental y arqueológica de que se dispone

Numerosas eran las manifestaciones de arte y cultura en los grandes centros del *renacimiento* náhuatl, principalmente en Tezcoco y Tenochtitlan. Los mismos conquistadores, gente ruda en su mayor parte, se quedaron asombrados, como lo atestiguan los relatos de Cortés y Bernal Díaz, al contemplar la maravillosa arquitectura de la ciudad lacustre con su gran plaza y sus edificios de cantera, así como al caer en la cuenta de la rígida organización militar, social y religiosa de los aztecas.

Pero, otros aspectos menos exteriores de la vida cultural de los nahuas, se escaparon a la vista de los conquistadores y sólo fueron descubiertos por los primeros frailes misioneros. Principalmente, Olmos, Motolinía, Sahagún, Durán y Mendieta movidos por su afán de investigar, penetraron más hondo, hasta encontrarse entre otras muchas cosas con la obra maestra del genio indígena: su cronología. Ayudados por sus conocimientos acerca de ésta, pudieron luego precisar los grandes mitos cosmológicos, base de la religiosidad y del pensamiento náhuatl. Interrogando a los indios más viejos, conocieron y pusieron por escrito los discursos y arengas clásicas, los cantares que decían a honra de sus dioses, las antiguas sentencias dadas por los jueces, los dichos y refranes aprendidos en las escuelas: en el *Calmécac* o en el *Telpochcalli*.

Especialmente Fray Bernardino de Sahagún, aprovechando los datos allegados por Olmos y los doce primeros frailes venidos a la Nueva España, y creando por *sí* mismo un nuevo método de investigación histórica, logró reunir en centenares de folios, información abundantísima recibida de labios de los indios y en lengua náhuatl, que le sirvió de base documental para redactar su *Historia General de las cosas de Nueva España*, genuina enciclopedia del saber náhuatl.

Después, algunos otros completaron aún más la imagen del mundo náhuatl lograda por Sahagún. Fray Juan de Torquemada, basándose en Mendieta, la enriquece, no obstante sus

en la actualidad - intentar un estudio pormenorizado del pensamiento o ideas filosóficas de cada uno de los grupos nahuas en particular. Más tarde, estando ya siquiera medianamente estudiado el pensamiento común a los varios pueblos nahuas a principios del siglo XVI, podrá ensayarse una investigación de la génesis histórica del mismo, desde el tiempo de los toltecas hasta llegar a lo más notorio de cada una de sus últimas formulaciones específicas: tezcocana, tlaxcalteca, azteca, etc. En el capítulo VI del presente libro, preparado para esta tercera edición, se ensaya un primer esclarecimiento de lo que pudiera describirse como "evolución del pensamiento náhuatl".

tediosas digresiones. Juan Bautista Pomar y don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl nos hablan más ampliamente en sus Relaciones e historias de la grandeza de Tezcoco; Diego Muñoz Camargo de la Historia de Tlaxcala y don Hernando Alvarado Tezozómoc, en sus dos crónicas, la Mexicana y la *Mexicáyotl*, de las glorias de México-Tenochtitlan, sus respectivas patrias. El Dr. Alonso de Zurita, oidor de la Real Audiencia, reunió más datos sobre la extraordinaria forma de justicia y derecho reinantes entre los nahuas. D. Francisco Hernández, médico de Felipe II, complementó la obra de Sahagún por lo que a la antigua botánica y medicina se refiere y el P. José de Acosta allegó, entre otras cosas, interesante información sobre algunas de las características y riquezas naturales del territorio poblado por los nahuas.[2]

Mucho se ha escrito sobre la base de lo que estos cronistas e investigadores nos dejaron. Por otra parte, los modernos descubrimientos arqueológicos han arrojado también nueva luz. El resultado de todo esto es que hoy nadie duda que hubo entre los pueblos nahuas una maravillosa arquitectura, un arte de la escultura y de la pintura de códices, una exacta ciencia del tiempo expresada en sus dos calendarios, una complicada religión y un derecho justo y severo, un comercio organizado, una poderosa clase guerrera y un sistema educativo, un conocimiento de la botánica con fines curativos y, en resumen, una cultura de aquellas pocas de las que como dice Jacques Soustelle "puede estar orgullosa la humanidad de ser creadora".[3]

Hay, sin embargo, dos puntos en la cultura náhuatl que por mucho tiempo quedaron del todo olvidados, no obstante su fundamental importancia. Nos referimos a la existencia de una literatura y de un pensamiento filosófico entre los nahuas.

La existencia de genuinas obras literarias en lengua náhuatl es actualmente un hecho comprobado y conocido, gracias principalmente a los pacientes estudios del eximio nahuatlato Dr. Angel Ma. Garibay K., quien ha dado a conocer algunos de los mejores y más representativos ejemplos de esta literatura. Y no es necesario exponer aquí la forma como dichas

[2] En la bibliografía que va al fin de este trabajo se indican los títulos completos de las obras de cada uno de los cronistas y primeros historiadores mencionados.

[3] SOUSTELLE, Jacques. *La vie quotidienne des aztèques à la veille de la conquête espagnole*, Libraire Hachette, París, 1955, p. 275.

composiciones llegaron hasta nosotros en su idioma y forma original, ya que el mismo Dr. Garibay se ocupa detenidamente de esto en su *Historia de la Literatura Náhuatl,* obra fundamental y punto de partida para toda investigación sobre este tema.[4]

Resuelta así afirmativamente la cuestión acerca de la literatura, quedaba aún por dilucidarse el otro punto: ¿hubo un saber filosófico entre los nahuas? o dicho en otras palabras ¿hubo entre ellos, además de su cosmovisión mítico-religiosa, ese tipo de inquietud humana, fruto de la admiración y de la duda, que impulsa a preguntar e inquirir racionalmente sobre el origen, el ser y el destino del mundo y del hombre?

Sabemos por los estudios que se han hecho sobre el origen de la filosofía griega que bien puede afirmarse que la historia de ésta no es sino "el proceso de progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícita en los mitos".[5] Y nótese que para que exista la filosofía no es necesario que hayan desaparecido los mitos, pues como afirma el mismo Jaeger, "auténtica mitogonía hallamos todavía en el centro de la filosofía de Platón o en la concepción aristotélica del amor de las cosas por el motor inmóvil del mundo".[6]

Cabe pues interrogarnos, poniendo nuestra pregunta en los términos empleados por Jaeger: ¿había comenzado entre los nahuas del periodo anterior a la conquista ese proceso de progresiva realización de su concepción mítico-religiosa del mundo? ¿Había hecho su aparición entre ellos ese tipo de inquietud, que lleva a través de la admiración y la duda, al inquirir estrictamente racional que llamamos filosofía?

Quien haya leído los himnos y cantares nahuas presentados por el Dr. Garibay en los capítulos que dedica a la poesía lírica y religiosa en su *Historia de la Literatura Náhuatl,* tendrá que aceptar que en varios de ellos aparecen atisbos e inquietudes acerca de los temas y problemas que más hondamente pueden preocupar al hombre. Podríamos decir que allí, como acertadamente ha escrito a otro respecto el Dr. Irwin

[4] GARIBAY K., Angel M[a], *Historia de la Literatura Náhuatl,* Editorial Porrúa, S. A. 2 vols. México, 1953-1954.

[5] JAEGER, Werner, *Paideia, Los ideales de la cultura griega,* Fondo de Cultura Económica, 3 vols., México, 1942-1945, T. I., p. 173.

[6] *Ibid.*, pp. 172-173.

Edman, "el poeta es un comentador de la vida y la existencia; en su manera inmediata e imaginativa es un filósofo".[7]

Sucede con los nahuas lo mismo que con los griegos, donde fueron precisamente los poetas líricos los que empezaron a tomar conciencia de los grandes problemas que rodean la comprensión del mundo y del hombre. Ahora bien, si hubo entre los nahuas, quienes vieron problemas en aquello que los demás obviamente vivían y aceptaban, puede decirse que esos "descubridores de problemas" acerca del mundo y del hombre, habían encontrado el camino del saber filosófico. Lo cual no es querer atribuir anacrónicamente a los antiguos mexicanos clara conciencia de la diferencia entre los objetivos formales de la filosofía y de las otras formas del saber científico, religioso y de intuición artística. Tal delimitación de campos es en sentido estricto obra del pensamiento occidental moderno. No la conocieron ciertamente los filósofos jonios, ni los sabios indostánicos, ni siquiera muchos de los doctores medioevales para quienes ciencia, filosofía y aun teología se unificaban.

Sin pretender por tanto hallar tampoco entre los nahuas una radical diversificación en sus varias formas de saber, pero atraídos por esos que hemos llamado atisbos racionales e inquietudes manifiestos en la poesía náhuatl, tanto lírica como religiosa, decidimos continuar la búsqueda en pos de más claros vestigios de lo que hoy podemos llamar un saber filosófico, con el mismo fundamento con que Aldous Huxley designó como filosofía perenne y auténtica a todos esos textos en los que los más penetrantes atisbos del pensamiento humano han encontrado su expresión:

> "En los Vedanta, en los profetas hebreos, en el Tao Teh King, en los diálogos platónicos, en el Evangelio según S. Juan, en la teología Mahayana, en Plotino y el Areopagita, en los Sufitas persas, en los místicos cristianos de la Edad Media y del Renacimiento, la Filosofía perenne ha hablado casi todas las lenguas de Asia y Europa y se ha servido de la terminología y de las tradiciones de cada una de las religiones más elevadas. Mas por debajo de toda esta confusión de lenguas y mitos, de historias locales y doctrinas particularistas, queda un factor común más elevado que constituye la Filosofía perenne en lo que pudiera llamarse su estado químicamente puro." [8]

[7] EDMAN, Irwin, *Arts and the Man*, The New American Library, New York, 1949, p. 113.

[8] HUXLEY, Aldous, *Introduction to The Song of God, Bhagavad-Gita*, The New American Library, 1954, pp. 11-12.

Pues bien, si realmente ese tipo de filosofar profundamente humano de que habla Huxley, existió también entre los antiguos mexicanos, es indudable que sus ideas no podrán reconstruirse a base de hipótesis o fantasías. En una materia tan delicada como la filosofía, en la que aún contando con abundancia de textos, suelen quedar no pocas obscuridades de interpretación y sentido, sería pueril penetrar sin contar con fuentes directas de auténtico valor histórico. Por fortuna, la búsqueda y la consulta nos han revelado que las fuentes para estudiar el pensamiento náhuatl existen, si no en la abundancia que todos quisiéramos, sí por lo menos en una proporción suficiente para lo que aquí se pretende. A continuación las presentamos tomando en cuenta la importancia de cada una, tanto por razón de su antigüedad, como por su valor informativo.

Sólo queremos recalcar, para obviar desde luego un posible mal entendido, que estas fuentes muestras básicamente cuál fue el pensamiento de los nahuas del período inmediatamente anterior a la Conquista. O sea, sus varias doctrinas, tal como debieron ser enseñadas en sus centros de educación superior *(Calmécac)*, hacia mediados del siglo XV y principios del XVI.

En este sentido podemos afirmar que la presentación que haremos de los problemas concebidos por los sabios prehispánicos, así como sus ideas acerca del universo, de la divinidad y del hombre, reflejan lo que fue su pensamiento filosófico en vigencia al menos durante los 50 ó 60 años que precedieron a la llegada de los conquistadores españoles. Pero, como en los mismos textos que se conservan se alude frecuentemente al origen mucho más antiguo de determinadas doctrinas, hemos creído conveniente ocuparnos del que puede llamarse "problema de los orígenes y la evolución del pensamiento náhuatl prehispánico". De esto trataremos en el último capítulo de este libro, preparado para esta edición.

De cualquier manera, dejaremos asentado, que, si las cronologías y monumentos arqueológicos pueden llevarnos a épocas bastante alejadas en lo que toca a hechos históricos y aún religiosos, sólo parcialmente pueden hacerlo por lo que se refiere a preocupaciones e ideas meramente abstractas. De allí que es menester repetir que las fuentes que a continuación se valoran, abrirán principalmente el camino para el estudio de las formas de pensamiento que florecieron en los días de los aztecas.

2

LAS FUENTES

Encontramos ante todo repetidas alusiones sobre la existencia de sabios o filósofos nahuas en varias de las primeras crónicas e historias. Así, por ejemplo, en el *Origen de los mexicanos* se afirma que "escritores o letrados o como les diremos que entienden bien esto... son muchos... los más y otros no osan mostrarse..."[9] Hay igualmente menciones en las historias y relaciones de Sahagún, Durán, Ixtlilxóchitl, Mendieta, Torquemada, etc.[10]

Sin embargo, aun cuando estos testimonios son de gran importancia histórica, no pueden considerarse propiamente como fuente para el estudio de lo que llamamos filosofía náhuatl en sentido estricto, ya que no contienen siempre las teorías o doctrinas de quienes son presentados como sabios o filósofos. Es menester, por consiguiente, acudir a fuentes más inmediatas aún, en las que encontremos las opiniones de los indios expresadas en su propia lengua y por ellos mismos. Tales son las fuentes que a continuación brevemente enumeramos y valoramos.

[9] *Origen de los mexicanos*, en Nueva Colección de Documentos para la Historia de México (publicada por Joaquín García Icazbalceta), III, Pomar Zurita. Relaciones antiguas (siglo XVI), México, 1891, p. 283.

[10] Ver, SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de Nueva España*, Ed. Acosta Saignes, México, 1946; Introducción al Lib. I, todo el Lib. VI; del Lib. X, pp. 144, 242-246, 276-280, etc.

DURÁN, Fray Diego de, *Historia de las Indias de Nueva España*, publicada por José F. Ramírez. México, 1867-1880; T. II, p. 6.

IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva, *Obras Históricas*, publicadas y anotadas por Alfredo Chavero, México, 1892; T. II, pp. 18, 178, etc.

MENDIETA, Fray Gerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*. Ed. Salv. Chávez Hayhoe, México, s. f.; T. I., p. 89.

TORQUEMADA, Fray Juan de, *Monarquía Indiana*, 3ª edición, fotocopia de la segunda (Madrid, 1723); T. II, pp. 146-147, 174, etc.

I) Testimonios en náhuatl de los informantes de Sahagún

Nos referimos a los textos nahuas recogidos por Sahagún (a partir de 1547), en Tepepulco (Tezcoco). Tlatelolco y México, de labios de los indios viejos que repetían lo que habían aprendido de memoria en sus escuelas: el *Calmécac* o el *Telpochcalli*. En el cúmulo inmenso de datos recopilados hay secciones enteras que se refieren a la cosmovisión mítico-religiosa náhuatl, así como a los *sabios o philosophos* y a sus opiniones y teorías. La forma en que llevó a cabo Sahagún la recolección de este material, concisamente la describe así Luis Nicolau D'Olwer:

> "Después de madura reflexión y análisis minucioso, Sahagún formula un cuestionario "minuta" —como él dice— de todos los tópicos referentes a la cultura material y espiritual del pueblo azteca, como base de la encuesta que se propone realizar. Selecciona luego a los más seguros informadores: ancianos que se formaron bajo el antiguo imperio y vivieron en él sus mejores años —capacitados, por tanto, para conocer la tradición— y hombres probos, para no desfigurarla. Les pide sus respuestas en la forma para ellos más fácil y asequible, a la que están acostumbrados: con sus pinturas indígenas; se esfuerza en provocar una repetición de los mismos conceptos, pero con diferentes giros y vocablos. Por fin, contrasta y depura las informaciones, de una parte con los tres cedazos de Tepepulco, Tlaltelolco y México; de otra, con los "trilingües" del Colegio de Santa Cruz, que fijan por escrito en náhuatl el significado de las pinturas y que, en romance o en latín, lo pueden precisar. De esta manera nuestro autor, como observa Jiménez Moreno, "seguía, sin saberlo, el más riguroso y exigente método de la ciencia antropológica".[11]

Se ha objetado alguna vez el conocimiento que de sus ideas y tradiciones pudieran poseer los indígenas informantes de Sahagún, así como la veracidad de los mismos, que bien sea por temor o por resentimiento ante el vencedor, pudieron optar acaso por ocultar la verdad. Respecto de lo primero, o sea de la existencia de indígenas conocedores de sus antiguallas, conviene recordar que Sahagún dio principio a sus investigaciones a partir de 1547. Habían transcurrido entonces sólo 26 años

[11] Nicolau D'Olwer, Luis, *Fray Bernardino de Sahagún* (1499-1590). Colección Historiadores de América, I. P. G. H., México, 1952, pp. 136-137.

desde la toma de Tenochtitlan. Era, pues, fácil encontrar, no sólo en la capital azteca, sino en Tezcoco, Tepepulco, Tlatelolco, etc., no pocos hombres maduros, de 50 a 70 años, que habían vivido en sus pueblos y ciudades, desde unos 24 hasta casi 50 años antes de la venida de los españoles.

Algunos de ellos —aun cuando no hubiesen sido sacerdotes, sino meramente hijos de principales—, fueron sin duda estudiantes en los *Calmécac*. Ahora bien, hay que añadir que la forma como allí se enseñaban las varias doctrinas y tradiciones era, a falta de una escritura como la nuestra, por medio del aprendizaje de memoria, que servía para entender las ilustraciones de los códices. En este sentido, no puede caber duda alguna, que entre las doctrinas que se enseñaban a lo más selecto de la juventud náhuatl debió hallarse incluído lo más elevado de su pensamiento, encerrado muchas veces en los cantares y discursos aprendidos de memoria.

Estando, pues, en contacto con la tradición viviente de los *Calmécac* y habiendo aprendido de memoria sus doctrinas, no es posible negar en buena crítica que por lo menos algunos de los hombres maduros y de los viejos que informaron a Sahagún poseían ciertamente un conocimiento suficiente de sus ideas y tradiciones.

Pero, ¿fueron veraces al informar? Tal es la segunda parte del problema. Para responder a él, es necesario recordar que Sahagún, a más de inquirir siempre sobre la ciencia o conocimiento de sus informantes, no se fio jamás de lo que uno de ellos pudiera decirle, sino que fue interrogando primero en Tepepulco, "hasta diez o doce principales ancianos",[12] contando siempre con el auxilio de sus "colegiales" indígenas de Tlatelolco que le merecían entera confianza. Y no paró aquí la investigación, sino que se hizo luego un cotejo de los datos obtenidos con lo proporcionado por los "nuevos escrutinios" hechos en Tlatelolco donde le

> "señalaron hasta ocho o diez principales escogidos entre todos muy hábiles en su lengua y en las cosas de sus antiguallas, con los cuales y con cuatro o cinco colegiales trilingües, encerrados en el colegio".[13]

se hizo un escrutinio o examen de los datos recogidos en Te-

[12] SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *op. cit.*, Vol. I, p. 2.
[13] *Loc. cit.*

pepulco. Y por fin, más tarde, como si la comprobación hecha en Tlatelolco no fuese bastante, en San Francisco de México, hizo Sahagún nuevo análisis de lo que sus anteriores informantes de Tepepulco y Tlatelolco le habían dicho. El mismo Sahagún resume así este triple proceso de revisión crítica a que sometió los datos obtenidos:

> "De manera que el primer cedazo por donde mis obras se cirnieron fueron los de Tepepulco, el segundo los de Tlatelolco, el tercero los de México..." [14]

Ahora bien, habiendo encontrado unidad y coherencia en los informes recogidos en tan diversos lugares y fechas, Sahagún queda persuadido, con razón, de la autenticidad y veracidad de lo que los varios indios le han dicho. Por esto, él mismo respondiendo "a algunos émulos" que ya en su tiempo lo atacaron dice:

> "En este libro verá muy a buena luz, que lo que algunos émulos han afirmado, que todo lo escrito en estos libros antes de éste y después de éste, son ficciones y mentiras, hablan como apasionados y mentirosos, porque lo que en este volumen está escrito, no cabe en entendimiento de hombre humano el fingirlo, ni hombre viviente pudiera contradecir el lenguaje que en él está; de modo que, si todos los indios entendidos fueran preguntados, afirmarían que este lenguaje es propio de sus antepasados y obras que ellos hacían".[15]

Tomando esto en cuenta, sólo nos resta dar una última contraprueba. Tan es cierto que reflejan fielmente sus textos la cultura intelectual de los nahuas, que algunos frailes empezaron a ver en esto un nuevo peligro de revivir las viejas creencias, por lo que haciendo llegar sus quejas a Madrid, lograron una Real Cédula de Felipe II de fecha 22 de abril de 1577, en la que textualmente se dice:

> "Por algunas cartas que se nos han escripto desas provincias habemos entendido que Fr. Bernardino de Sahagún de la Orden de S. Francisco ha compuesto una Historia Universal de las cosas más señaladas desa Nueva España, la cual es una computación muy copiosa de todos los ritos, y ceremonias é idolatrías que los indios usaban en su infidelidad, repartida en doce libros y en lengua mexicana; y aunque se entiende que el celo del dicho Fr. Bernardino había sido bueno, y con deseo que su trabajo sea de fruto, ha parecido que no conviene

[14] *Ibid.*, p. 3.
[15] *Ibid.*, pp. 445-446.

que este libro se imprima ni ande de ninguna manera en esas partes, por algunas causas de consideración; y así os mandamos que luego que recibáis esta nuestra cédula, con mucho cuidado y diligencia procuréis haber estos libros, y sin que dellos quede original ni traslado alguno, los enviéis a buen recaudo en la primera ocasión a nuestro Consejo de las Indias, para que en él se vean; y estaréis advertido de no consentir que por ninguna manera persona alguna escriba cosas que toquen a supersticiones y manera de vivir que estos indios tenían, en ninguna lengua, porque así conviene al servicio de Dios Nuestro Señor y nuestro".[16]

Mas, por fortuna, habiendo guardado Sahagún copia de sus textos, éstos se salvaron de una final destrucción. Lo que se conserva de la documentación recogida por él, se encuentra en la actualidad en Madrid y Florencia. Los textos más antiguos, fruto de sus investigaciones en Tepepulco y Tlatelolco, se hallan en los dos *Códices Matritenses*, uno en la Biblioteca del Real Palacio de Madrid y el otro en la de la Real Academia de la Historia. En la Biblioteca Laurenziana de Florencia existe a su vez una copia bilingüe en cuatro volúmenes con numerosas ilustraciones y que si es más completa, es de fecha bastante posterior.

Don Francisco del Paso y Troncoso hizo en 1905-1907 una magnífica edición facsimilar que contiene íntegramente los dos mencionados *Códices Matritenses*. De los manuscritos de Florencia tan sólo logró publicar las ilustraciones, quedando incompleta su edición fototípica, ya que sólo salieron a luz los volúmenes V, VI (2ª parte), VII y VIII. Los tomos anteriores reservados por Paso y Troncoso para el texto del *Códice Florentino*, desgraciadamente nunca fueron editados. Así y todo, la reproducción fototípica de los *Códices Matriteneses*, de los que se publicaron 420 ejemplares en Madrid (1905-1907), fototipia de Hauser y Menet, puso por vez primera al alcance de los investigadores lo más antiguo del caudal de información recogida por Sahagún.

En la actualidad, existen además otras ediciones de secciones particulares de algunos textos de los informantes indígenas de Sahagún paleografiados y con su traducción adjunta. El primero en hacer esta clase de estudios fue Eduardo Seler, que tradujo al alemán con amplios y muy eruditos comentarios los

[16] *Nueva Colecc. de Documentos para la Historia de México*, Códice Franciscano, siglo XVI, Ed. Chávez Hayhoe, México, 1941, pp. 249-250.

veinte himnos transcritos por Sahagún en náhuatl en el Libro II de su *Historia.*[17] Posteriormente su viuda publicó en edición póstuma la traducción al alemán del material en náhuatl correspondiente al Libro XII de la *Historia*, de Sahagún, así como otros varios capítulos ya anteriormente traducidos por Seler.[18]

Bastantes años después, un norteamericano, el Sr. John Hubert Cornyn tradujo del náhuatl al inglés la leyenda de *Quetzalcóatl,* tomada del material correspondiente al Libro III de Sahagún.[19] Su obra, de positivo mérito, iba a ser prenuncio de nuevas investigaciones.

En 1940, el Dr. Angel Ma. Garibay K., publicó en su *Llave del Náhuatl,* algunos textos del material coleccionado por Sahagún paleografiados cuidadosamente por él, con la idea de ofrecer trozos clásicos a quienes estudiaran esa lengua.[20] Continuando esta clase de trabajos, publicó una versión poética de trece de los 20 himnos copiados por Sahagún en náhuatl en el libro II de su *Historia.*[21] Más tarde, con el título de *Paralipómenos de Sahagún,* dio a conocer otros textos de la documentación recogida en Tepepulco, traducidos por primera vez al castellano.[22] Finalmente en su ya citada obra fundamental, *Historia de la Literatura Náhuatl,*[23] ofrece la traducción directa de numerosos textos de los recogidos por Sahagún, con objeto de presentarlos como ejemplos literarios. En la nueva edición de la Historia de Sahagún (Ed. Porrúa, México, 1956, 4 vols.), preparada y revisada sobre la base de los textos nahuas por el Dr. Garibay, incluyó éste su traducción original del libro XII del *Códice Florentino.*

[17] Seler, Eduard: *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde* (Berlín, 1904), II Band, p. 420 ss. y 959 ss.

[18] Seler, Eduard: *Einige Kapitel aus dem Geschichteswek des P. Sahagún aus dem Aztekischen übersetzt von Eduard Seler.* (Herausgegeben von C. Seler-Sachs in Gemeinschaft mit Prof. Walter Lehmann), Stuttgart, 1927.

[19] Cornyn, John H., *The Song of Quezalcoatl,* Yellow Springs, Ohio, 1930.

[20] Garibay K., Angel Mª, *Llave del Náhuatl,* Colecc. de trozos clásicos, con gramática y vocabulario, para utilidad de los principiantes. Otumba, Méx., 1940.

[21] ——— *Poesía Indígena de la Altiplanicie,* Bibl. del Estudiante Universitario, UNAM, México, 1940. (Ver también: *Epica Náhuatl,* Divulgación Literaria, Bibl. del Estudiante Universitario, UNAM, 1945.)

[22] ——— "Paralipómenos de Sahagún" (de la documentación recogida en Tepepulco), en revista *Tlalocan,* Vol. I, pp. 307-313; Vol. II, pp. 167-174 y 249-254.

——— "Relación breve de las fiestas de los dioses, fray Bernardino de Sahagún." En Revista *Tlalocan,* Vol. II, pp. 289-320.

[23] ——— *Historia de la Literatura Náhuatl,* ver especialmente: T. I, caps. II, V, VI, VII, IX y X; T. II: caps. II y III.

Recientemente (1958), el Seminario de Cultura Náhuatl, afiliado al Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional de México, ha iniciado la publicación bilingüe náhuatl-español de los textos de los informantes de Sahagún, según los *Códices Matritenses*. Hasta el presente (1965) ha editado tres volúmenes con textos acerca de los *Ritos, Sacerdotes y Atavíos de los Dioses* (preparado por M. León-Portilla), los *Veinte Himnos Sacros de los Nahuas* y la *Vida Económica de Tenochtitlan* (ediciones de A. M. Garibay K.) [24]

Mencionamos también las traducciones y estudios hechos por el Prof. Wigberto Jiménez Moreno, de las que ha publicado sólo una mínima parte.[25]

Especial mérito tiene la versión paleográfica de numerosos textos nahuas de los *Códices Matritenses* hecha por Leonhard Schutze Jena con traducción adjunta al alemán y que corresponden a parte del material que sirvió de base a Sahagún para redactar los libros II, III, IV, V y VII de su *Historia*. El título dado a dichos textos fue *Augurios, Astrología y Calendario de los antiguos Aztecas*.[26] Posteriormente publicó el mismo Schultze Jena algunos textos correspondientes a los libros VIII y IX de la *Historia*, bajo el título de *Organización Familiar, Social y Profesional del Antiguo pueblo Azteca*.[27]

Finalmente, debe señalarse la edición de la parte náhuatl del *Códice Florentino* con traducción al inglés, emprendida por los doctores Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson de la Universidad de Utah. Hasta la fecha (1965) han publicado 10 to-

[24] Informantes de Sahagún, *Ritos, Sacerdotes y Atavíos de los dioses*, Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl, 1, Introducción, paleografía, versión y notas de Miguel León-Portilla, Seminario de Cultura Náhuatl, Instituto de Historia, UNAM, México, 1958.

——— *Veinte Himnos Sacros de los Nahuas*, Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl, 2, Introducción, paleogarfía, versión y comentarios de Angel Mª Garibay K., Seminario de Cultura Náhuatl, Instituto de Historia, UNAM, México, 1958.

——— *Vida Económica de Tenochtitlan*, Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl, 3., Introducción, Paleografía y Versión de Angel Mª Garibay K., Seminario de Cultura Náhuatl, Instituto de Historia, UNAM, 1961.

[25] Ver, Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, 5 Vols. Edit. Robredo, México, 1938; T. I, pp. XIII, ss.

[26] Schultze Jena, Leonhard, *Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der Altem Azteken*, aus dem aztekischen Urtext Bernardino's de Sahagún's, Übresetzt und erläutert von Dr. Leonhard Schultze Jena, Stuttgart, 1950.

[27] ——— *Gliederung des Alt-Aztekischen Volks in Familie, Stand und Beruf*. Stuttgart, 1952.

mos, con el texto náhuatl correspondiente a los libros I-V y VII-XII, de la *Historia*, de Sahagún.[26]

Para nuestro estudio sobre el pensamiento filosófico náhuatl, es de especial interés el vol. VIII de la mencionada edición facsimilar hecha por D. Francisco del Paso y Troncoso, el libro VI del *Códice Florentino*, así como lo publicado por Schultze Jena, cuyo trabajo si bien dista de la perfección, es no obstante fruto de cuidadosa investigación como lo atestigua su casi siempre correcta lectura paleográfica de los textos.

II) El libro de los Coloquios de los Doce

Obra de máxima importancia cuyo título completo es: *Colloquios y Doctrina Christiana con que los Doze Frayles de San Francisco enbiados por el Papa Adriano Sesto y por el Emperador Carlos Quinto convertieron a los Indios de la Nueva Espanya, en Lengua Mexicana y Española.*

El valor de esta obra reside en el hecho de presentarnos la última actuación pública de los sabios nahuas, en el año de 1524, defendiendo sus opiniones y creencias ante la impugnación de los doce primeros frailes.

El manuscrito original mutilado (sólo 14 Capítulos de los 30 primitivos) fue descubierto en el Archivo secreto del Vaticano en 1924, por el Padre Pascual Saura. Fue publicado por vez primera por el Padre Pou y Martí en el vol. III de *Miscelanea Fr. Ehrle*, pp. 281-333, bajo los auspicios del célebre Duque de Loubat. En 1927 la Sra. Zelia Nutall publicó una edición xilográfica de los Coloquios en la *Rev. Mex. de Estudios Históricos*, apéndice al tomo I, pp. 101 y ss.

En 1944 se hizo una edición de la parte en español: *Coloquios y Doctrina Cristiana...* Biblioteca Aportación Histórica, México, 1944.

En 1949, continuándose la serie de publicaciones de la Biblioteca Latinoamericana de Berlín, sobre fuentes básicas para la historia antigua de América, se hizo una cuidadosa edición de los textos originales paleografiados por el doctor Walter Lehmann, a la que se acompañó una versión literal

[26] La edición ha sido hecha por The School of American Research, Monographs of the School of American Research, Santa Fe, New Mexico, 10 volúmenes (1950-1963).

del náhuatl al alemán, que puso de manifiesto la riqueza de datos contenida en el texto náhuatl y ausentes del que podríamos llamar "resumen" en español. A esta edición dio Lehmann el significativo título de *Dioses que mueren y Mensaje Cristiano*, pláticas entre indios y misioneros españoles en México, 1524.[29]

Respecto del origen, valor histórico y participación tomada por Sahagún en la redacción de los *Coloquios*, él mismo nos da a conocer los siguientes datos en una nota preliminar dirigida al prudente lector:

"Hará a el propósito de bien entender la presente obra, prudente lector, el saber que esta doctrina con que aquellos doze apostolicos predicadores —de quien en el prólogo hablamos— a esta gente desta Nueva España començaron a couertir, *(h)a* estado en papeles y memorias hasta este año de mil quinientos y sesenta y quatro, porque antes no vuo oportunidad de ponerse en orden ni couertirse en lengua mexicana bien congrua y limada: la qual se boluió y limó en este Colegio de Santa Cruz del Tlatilulco este sobredicho año con los colegiales más hábiles y entendidos en la lengua latina que hasta agora se an en el dicho colegio criado; de los quales uno se llama Antonio Valeriano, vezino de Azcapuçalco, otro Alonso Vegerano, vezino de Quauhtitlan, otro Martín Iacobita, vezino deste Tlatilulco y Andrés Leonardo, también de Tlatilulco. Limóse asimismo con quatro viejos muy prácticos entendidos ansí en su lengua como en todas sus antigüedades.

Va este tractado distincto en dos libros: el primero tiene treinta capítulos que contienen todas las pláticas, confabulaciones y sermones que vuo entre los doze religiosos y los principales y señores y sátrapas."[30]

La importancia de esta obra para nuestro estudio del pensamiento filosófico náhuatl es doble. Por una parte da testimonio de la existencia de varias clases de sabios entre los antiguos nahuas. Por otra, contiene en forma original y hasta dramática algo que es muy poco conocido: las discusiones y alegatos de los indios que defienden su manera de ver el mundo ante los frailes predicadores.

[29] LEHMANN, Walter, *Sterbende Götter und Christliche Heilsbotschaft*, Wechselreden Indianischer Vornehmer und Spanischer Glaubensapostel in Mexiko 1524. Spanischer und mexikanischer Text mit deutscher Ubersetzung von Walter Lehmann, Stuttgart, 1949.

[30] *Op. cit.* (Ed. de Lehmann), p. 52.

III) La colección de Cantares Mexicanos

Conservados en la Biblioteca Nacional de México, parecen ser copia de una colección más antigua. El manuscrito que se conserva es del séptimo decenio del siglo XVI.

No pocos de estos cantares contienen profundas ideas de carácter filosófico. En muchas ocasiones nos encontramos en ellos con la inquietud y la duda que llevan al planteo de un problema o al atisbo de una gran verdad, no ya precisamente religiosa, sino meramente racional y humana.

Mérito fue del americanista Daniel G. Brinton fijarse por primera vez en estos *Cantares*. Habiendo obtenido una versión al castellano de 28 de ellos, hecha por don Faustino Galicia Chimalpopoca, los puso en inglés en una obra que publicó con el título de *Ancient Nahuatl Poetry*.[31] No obstante sus defectos, que se deben con frecuencia a errores de paleografía y a una mala traducción original al castellano, deben mencionarse aquí los trabajos de Brinton por tener el indiscutible mérito de ser los de un iniciador.

En 1904 fueron dados a conocer íntegramente estos poemas por don Antonio Peñafiel, que hizo una edición fototípica de ellos. Dicho trabajo, que puso al alcance de todos el texto náhuatl de los *Cantares*, es el que usaremos en este estudio.[32]

En 1936, Rubén M. Campos, dio a la imprenta la traducción que de la primera parte de los cantares había hecho don Mariano Rojas.[33]

Por lo que al origen y autenticidad de los *Cantares* se refiere, citaremos la autorizada opinión del Dr. Garibay que ha sido el primero en traducir y estudiar críticamente la mayor parte de ellos:

"No está averiguada con exactitud la procedencia de este valioso libro. Por indicios internos puede admitirse que es copia de una colec-

[31] Brinton, Daniel G., *Ancient Nahuatl Poetry*. Philadelphia, 1887.
————, *Rig Veda Americanus*, Philadelphia, 1890.

[32] Peñafiel, Antonio, *Cantares Mexicanos*, Ms. de la Biblioteca Nacional. Copia fotográfica. México, 1904. Transcribe Peñafiel en su prólogo las palabras de D. José Mª Vigil, publicadas en la *Rev. Nacional de Letras y Ciencias*, T. I. p. 365, México, 1889, donde se duele éste amargamente de que por tanto tiempo nadie se hubiera ocupado de tan importante manuscrito, imprescindible para conocer el espíritu de la cultura náhuatl.

[33] Campos, Rubén M., *La Producción Literaria de los Aztecas*, México, 1936.

ción más antigua, o quizá mejor, de varios codicilos que guardaban viejos poemas. El hecho de incluir dos y aun tres veces el mismo canto, indica que el copista, con linda y clara letra, no tuvo ninguna atención distinta que la de recoger aquellos documentos. La copia es casi con seguridad del último tercio del siglo XVI.

Que el colector era un indio, se ve claramente por ciertos errores de gramática castellana que aparecen en las escasas frases en esta lengua escritas. Que se destinaban a un religioso, también queda claro por la indicación que hay en una de estas anotaciones. Quién haya sido éste no puede decirse con certeza, porque aunque algunos se inclinan a creer que se reunían para el padre Sahagún, pudo también serlo para el padre Durán, que asimismo anduvo entretenido en menesteres semejantes, como lo demuestra su *Historia de las Indias,* que no es sino una traducción de viejos manuscritos mexicanos. Pudo, en fin, ser algún otro religioso de aquellos cuya obra pereció.

No ha faltado quien, con ligereza a la verdad, por hallar en el mismo repertorio cantos de origen postcortesiano y de carácter cristiano, así como por ciertas correcciones y adiciones en que se mencionan personajes de esta religión, haya creído que se trataba de obra posterior a la Conquista y que carece de valor documental para el conocimiento de la poesía anterior. El tenor y carácter de estos poemas, como podrá juzgar el lector, está en perfecta armonía con las ideas de las tribus nahuatlacas y las correcciones mismas son tan aberrantes que ellas denuncian la autenticidad de estos poemas".[34]

Resumiendo, diremos que se repite en ellos un fenómeno paralelo al del pensamiento filosófico-religioso de la India y aun de algunos griegos como Parménides: el sabio se expresa en verso; se sirve de la metáfora y de la poesía, para traducir así lo que ha descubierto en su meditación solitaria. Son por esto, como lo iremos comprobando en nuestro estudio, una vena riquísima para reconstruir la visión filosófica de los nahuas.[35]

[34] GARIBAY K., Angel Mª, *Poesía Indígena* de la Altiplanicie, pp. X-XI. En el párrafo que hemos citado señala Garibay como probable origen del *Ms. de los Cantares,* el que hubieran sido reunidos por encargo de Sahagún o de Durán. Posteriormente el mismo autor ha dilucidado en forma definitiva este punto: "es ciertamente (el Ms.) de la documentación que se elaboró para Sahagún y bajo su mirada y su pensamiento". Las abundantes pruebas aducidas por Garibay pueden verse en su *Historia de la Literatura Náhuatl,* T. I, pp. 153-156.

[35] El Instituto Iberoamericano de Berlín ha publicado la paleografía y versión fragmentaria al alemán (sólo 57 de los 85 folios del manuscrito) del libro de los *Cantares Mexicanos,* por el desaparecido Dr. Leonhard Schultze Jena: *Alt-aztekische Gesänge, nach einer in der Bibl. Nacional von Mexiko aufbewahrten Handschrift,* Vol. VI de Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas, Stuttgart, 1957.

El Dr. Garibay ha publicado un amplio comentario en el que examina dicha obra. Véase "Magnum Opus", por A. Mª Garibay K., en *Cuadernos Americanos,* año XVII, Vol. 98, marzo-abril,1958, pp. 127-138.

Además de la ya citada *Colección de Cantares Mexicanos*, de la biblioteca Nacional de México, recordaremos que existen otros dos manuscritos, uno de ellos preservado en la Biblioteca Nacional de París y que permanece inédito, y otro que se conserva en la Colección Latinoamericana de la Biblioteca de la Universidad de Texas. Este último manuscrito que se conoce bajo el título de "Romances de los Señores de la Nueva España", y que presenta semejanzas respecto de la Colección de la Biblioteca Nacional de México, es también fuente importante para nuestro estudio. El Dr. Angel Mª Garibay K. ha publicado en 1963 una edición con el texto náhuatl y la correspondiente versión castellana bajo el título de *Poesía Náhuatl I,* (Romances de los señores de la Nueva España), Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1963. El autor de este libro ha publicado asimismo varios textos procedentes de este manuscrito con sus correspondientes comentarios en la obra *Literaturas Precolombinas de México,* por Miguel León-Portilla, Editorial Pormaca, México, 1964.

IV) Huehuetlatolli, o Pláticas de los Viejos

Se comprenden bajo este título varios documentos de distinta procedencia, pero cuyo contenido es en su totalidad de origen prehispánico. Son pláticas didácticas o exhortaciones dirigidas a inculcar ideas y principios morales, tanto a los niños del *Calmécac* o del *Telpochcalli,* como a los adultos, con ocasión del matrimonio, del nacimiento o la muerte de alguien, etc.

Con el título de *Huehuetlatolli, Documento A,*[36] ha publicado Garibay una colección de fórmulas y pequeños discursos en náhuatl (ante el rey muerto, etc.), en los que pueden descubrirse no pocas ideas morales de suma importancia para la comprensión de la ética náhuatl. Sobre su autenticidad y valor histórico diserta ampliamente Garibay en su Nota Introductoria al mencionado *Huehuetlatolli.*

Hay asimismo otras colecciones más importantes aún de pláticas o *Huehuetlatolli,* que debemos a fray Andrés de Ol-

[36] Garibay K., Angel Mª, "Huehuetlatolli, Documento A.", en *Tlalocan,* t. I, pp. 31-53 y 87-107.

nos. Una pequeña parte de ellas fue incluída en su *Arte*, publicado en París, 1875.[37] El resto fue publicado por fray Juan Baptista OFM, quien los dio a la imprenta en 1600, con una versión española sumamente resumida.[38]

Ambas colecciones contienen, al lado de ideas cristianas claramente interpoladas al texto primitivo aprendido de memoria en el *Calmácac*, toda la auténtica filosofía moral de los indios. Hay también allí material abundante para formarse una idea sobre el modo náhuatl de concebir el más allá, el libre albedrío, la persona humana, el bien y el mal, así como las obligaciones y compromisos sociales.

V) Códice Chimalpopoca (Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles)

El llamado por el abate Brasseur de Bourbourg *Códice Chimalpopoca*, y por Boturini *Una historia de los Reinos de Colhuacán y México*, consta en realidad de tres documentos de muy distinta procedencia: el primero es los *Anales de Cuauhtitlán*, en lengua náhuatl y de autor desconocido; el segundo una *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*, escrita en español por el bachiller don Pedro Ponce; y el tercero, el Manuscrito anónimo de 1558, en náhuatl, llamado por del Paso y Troncoso *Leyenda de los Soles*.

A nosotros nos interesan aquí especialmente el primero y el tercero de dichos documentos:

Los *Anales de Cuauhtitlán* —formados por textos nahuas recogidos antes de 1570— son uno de los más valiosos documentos de la colección de Boturini quien en el apéndice a su *Idea de una nueva Historia General de la América Septentrional* (Madrid, 1746), lo menciona entre los libros y manuscritos que logró reunir. Sabemos, además, que dicho manuscrito original perteneció a don Fernando de Alva Istlilxóchitl. Aun cuando por haber sido compilados en Cuauhtitlán son conocidos como los *Anales* de dicho pueblo, contienen en realidad relaciones diversas sobre Tezcoco, Tenochtitlan, Chalco

[37] Olmos, Fray Andrés de, *Arte para aprender la lengua mexicana*. París, 1875.

[38] Baptista, Fray Juan OFM. *Huehuetlatolli o Pláticas de los viejos*. México, 1600. (El Dr. Garibay posee fotocopia de este libro sumamente raro.)

Tlaxcala, Cuauhtitlán, etc., como lo hizo ver cuidadosamente Robert H. Barlow.[39] Desde nuestro punto de vista, son de particular interés algunos textos relacionados con la figura de *Quetzalcóatl,* su búsqueda del principio supremo, etc.; la relación de los Soles, distinta de la del Ms. de 1558, etc. Puede afirmarse, en resumen, que son los *Anales,* para el estudio del pensamiento náhuatl, documento de máxima importancia.

Una primera versión al español de una parte de los *Anales* fue hecha por don Faustino Galicia Chimalpopoca y por encargo de don José Fernando Ramírez. Dicha versión, junto con la de los Sres. Mendoza y Sánchez Solís, dirigida a mejorar la de Chimalpopoca, fue publicada en un apéndice al tomo II de los *Anales del Museo Nacional,* México, 1885.

Posteriormente, en 1906, Walter Lehmann publicó a su vez otra versión del Ms. de 1558 y de otros textos que fueron incluídos después en los *Anales,* en el *Journal de la Societé des Americanistes de Paris,* tomo III, pp. 239-297, bajo el título de *Traditions des anciens Mexicains,* texte inédit et original en langue Nahuatl avec traduction en Latin.

El mismo Lehmann, en 1938, ofreció a los investigadores una nueva edición en la que incluía el texto original náhuatl cuidadosamente paleografiado, con versión al alemán, de los *Anales* en su integridad, así como del Ms. de 1558.[40]

Finalmente, con el título de *Códice Chimalpopoca (Anales de Cuauhtitlán* y la *Leyenda de los Soles),* poseemos una edición fototípica y una traducción del licenciado Primo Feliciano Velázquez, publicada por la Universidad Nacional, Imprenta Universitaria, México, 1945.

Por lo que se refiere a la llamada *Leyenda de los Soles,* o *Manuscrito de 1558,* diremos tan sólo que siendo la explicación de un códice indígena desaparecido, en el que se conservaba pictóricamente la historia de los Soles, es también documento fundamental para el estudio de la cosmovisión náhuatl. La filosofía envuelta aún en el mito de los Soles condiciona todo el ulterior desarrollo del pensamiento de los nahuas.

La leyenda de los Soles fue paleografiada, traducida y publicada primero por don Francisco del Paso y Troncoso en

[39] Véase su recensión a la traducción de D. Primo F. Velázquez, en *The Hispanic American Historical Review.* Vol. XXVII. pp. 520-526.

[40] Lehmann, Walter, *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico* en Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas, Text mit Ubersetzung von Walter Lehmann. Stuttgart, 1938.

Florencia, 1903. Fue también incluída, como ya se ha mencionado, en las ediciones de Lehmann y Velázquez.

En este trabajo nos serviremos, cuando otra cosa no se indique, de la versión paleográfica del texto náhuatl hecha por Lehmann, tanto respecto de los *Anales*, como del Ms. de 1558, ya que de hecho, a él debemos la única paleografía existente de los *Anales* y ciertamente la mejor de las traducciones.

VI) Algunos textos de la Historia Tolteca-Chichimeca

Obra anónima —compilada hacia 1545— y cuyo contenido como dice Heinrich Berlin:

> "no deja de aportar datos valiosísimos para aclarar mejor muchos problemas de la historia de México como son: el abandono y destrucción de Tula, las olas de migraciones consecutivas en los valles de México y Puebla, el origen y la naturaleza de los chichimecas, la situación del famoso Chicomóztoc, la historia de los olmeca-xicalancas y su relación con Cholula, la expansión del imperio de los mexicas, etcétera".[11]

Para nosotros es asimismo de suma importancia, pues encontramos en ella unos pequeños poemas, de hondo sabor arcaico, en los que se encierra toda una concepción filosófica acerca de la divinidad y del mundo en relación con ella. La primera noticia de tan importante obra se la debemos también a don Lorenzo Boturini. Más tarde el célebre coleccionista francés M. Aubin la tuvo en su poder, hasta que al fin fue adquirida por la Biblioteca Nacional de París, donde hoy está (*Manuscrit Mexicain*, 46-58 bis).

En 1937 Konrad Th. Preuss y Ernst Mengin publicaron la paleografía y versión al alemán de dicho manuscrito en el *Baessler Archiv*, Band XXI, Beiheft IX, *Die Mexikanische Bilderhandschrift, Historia Tolteca-Chichimeca*, Parte I, Introducc., paleografía y versión alemana, Parte II, Comentarios. Berlín, 1937-38.

En 1942 el mismo notable americanista Ernst Mengin hizo una monumental edición facsimilar de la *Historia Tolteca-Chi-*

[11] *Historia Tolteca-Chichimeca. Anales de Quauhtinchan.* Versión del alemán preparada y anotada por Heinrich Berlin en colaboración con Silvia Rendón. Prólogo de Paul Kirchhoff, en *Fuentes para la Historia de México*. Robredo, México, 1947, p. IX.

chimeca, dando principio con esta publicación a su valiosísima serie titulada *Corpus Codicum Americanorum Medii Aevi,* Sumptibus Einar Munksgaard Tavniae, Copenhaguen, 1942.

VII) Otros escritos en Náhuatl

Las fuentes que a continuación enumeramos, todas ellas también en náhuatl, siendo asimismo de gran antigüedad e importancia general, son con relación a nuestro estudio de la filosofía náhuatl, de menor utilidad, ya que sólo obtendremos en ellas referencias y datos informativos que podríamos calificar de "secundarios". Por este motivo, simplemente hacemos un catálogo de las dichas fuentes:

Unos Anales Históricos de la Nación Mexicana (Los Anales de Tlatelolco). Edición facsimilar en: vol. II del *Corpus Codicum Americanorum Medii Aevi.* Copenhagen, 1945.

Diferentes Historias Originales de los Reynos de Culhuacan, y México, y de otras provincias. El autor de ellas dicho don Domingo Chimalpain (Das Ms. Mexicain Nr. 78 der Bibl. Nat. de Paris) Ubersetzt und erläutert von Ernst Mengin, en Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg. XII. Hamburg, 1950.

La Sexta y Séptima Relaciones de Chimalpain. Véase: Chimalpain, Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de S. Antón Muñón, *Sixième et Septième Relations (1358-1612)* Publiés et traduites par Remi Simeon, Paris, Maisonneuve et Ch. Lecrerc, 1889.

Las relaciones de Chimalpain han sido publicadas en reproducción facsimilar por Ernst Mengin, en el Vol. III (1, 2, 3) de la Colec. *Corpus Codicum Americanorum Medii Aevi,* editado en Copenhagen.

Crónica Mexicáyotl de Fernando Alvarado Tezozómoc, paleografía y versión al español de Adrián León, Universidad Nacional, en colaboración con el Instituto de Antropología e Historia, Imprenta Universitaria, México, 1949.

La versión paleográfica del *Memorial Breve acerca de la Fundación de Culhuacan,* de los *Anales de 1064 a 1521,* de la *Octava Relación,* del *Diario de Chimalpain* y de otros varios fragmentos escritos por este autor en idioma náhuatl, ha sido publicado recientemente por el Dr. Günter Zimmermann

en *Die Relationen Chimalpahin's zur Geschichte Mexico's*, Universität Hamburg, Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskund, Vols. 38 y 39, Hamburg, 1963 y 1965.

VIII) Documentos en otras lenguas

A estas fuentes en lengua náhuatl hay que añadir otros escritos en español y francés con datos de importancia para completar la cosmovisión mítica de los antiguos nahuas:

Fray Andrés de Olmos (?), *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, en Nueva Colec. de Documentos para la Historia de México, III, Pomar, Zurita, Relaciones antiguas (publicada por Joaquín García Icazbalceta), México, 1891, pp. 228-263 (y Editorial Salvador Chávez Hayhoe, México, 1942).

Manuscrito anónimo, *Origen de los Mexicanos, ibid.*, pp. 281-308.

Manuscrito anónimo, *Estas son las leyes que tenían los indios de la Nueva España, ibid.*, pp. 308-315.

Manuscrito anónimo, *Histoire du Mechique*, en traducción al francés antiguo de A. Thevet. (Publicado por De Jonghe en *Journal de la Societé des Americanistes de Paris*, tomo II, páginas 1-41.)

Igualmente las obras de los ya varias veces mencionados: Motolinía, Durán, Pomar, Muñoz Camargo, Tovar, Ixtlilxóchitl, Alvarado Tezozómoc, Mendieta, Zurita, Hernández, Acosta y Torquemada, cuyas referencias bibliográficas aparecen al final de este libro.

IX) Códices

En lo que a Códices propiamente dichos se refiere, mencionaremos aquí tan sólo aquellos que siendo ciertamente de origen náhuatl (azteca...), aportan al mismo tiempo datos de interés para el estudio del pensamiento filosófico náhuatl.

Desde este punto de vista, es el más importante el *Códice Vaticano A 3738*, conocido también bajo el título de *Códice Rios*. Consta de tres partes principales: la primera describe los orígenes cósmicos, los trece cielos, los dioses, los soles cosmogónicos, etc.; la segunda es calendárica y la tercera contiene datos posteriores a la Conquista hasta 1563.

La parte que habremos de aprovechar especialmente es la primera, que si bien fue pintada después de la conquista, es ciertamente copia de un códice prehispánico. Los Comentarios del padre Ríos que la acompañan en un italiano saturado de hispanismos, aun cuando son con frecuencia fruto de su fantasía, encierran también alguna vez datos de importancia.

El Códice Vaticano fue reproducido primero en el vol. II de la monumental obra de Lord Kingsborough, *Antiquities of Mexico,* Londres, 1831. Posteriormente (1900), fue editado en fotocromografía a expensas del Duque de Loubat.[42]

Complemento importante del anterior es el *Códice Telleriano-Remensis,* que deriva su nombre del hecho de haber pertenecido a la colección del Arzobispo de Reims, M. Le Tellier.

De modo semejante al *Vaticano A,* contiene también una parte mitológica y otra calendárica. La primera parece ser copia del mismo original prehispánico del que son reproducción las pinturas del *Vaticano A.* Aun cuando es menos completo el *Telleriano-Remensis,* ofrece algunos datos ausentes en el *Vaticano A.* La edición del *Telleriano-Remensis* se debe asimismo al benemérito Duque de Loubat.[43]

Conserva también pinturas de sumo interés el llamado *Códice Borgia* de la Biblioteca Vaticana. No poco se ha dicho acerca de su origen. Así, Seler opinó en diversas ocasiones que era de procedencia zapoteca, no obstante lo cual insinuó alguna vez su posible origen náhuatl. Por nuestra parte, seguimos la autorizada opinión del doctor Alfonso Caso, quien después de un estudio directo de las pinturas de Tizatlán, afirma que:

"La analogía es tan extraordinaria que podemos pensar que fue una misma la cultura que produjo los *Tezcatlipocas* del *Borgia* y las pinturas de Tizatlán."[44]

Siendo Tizatlán un centro tlaxcalteca, puede con razón sostenerse su origen náhuatl.

[42] *Codex Vaticanus A (Ríos).* Il Manoscrito messicano Vaticano 3738, detto il codice Ríos. Riprodotto in fotocromografia a spese di S. E. il Duca di Loubat per cura della Bibl. Vaticana, Roma, 1900.

[43] *Codex Telleriano Remensis.* Manuscrit Mexicain du cabinet de Ar. M. le Tellier, archevêque de Reims, aujourd'hui a la Bibl. Nat. (ms. Mex. 385). Edición E. T. Hamy, París, 1899.

[44] Caso, Alfonso. "Las ruinas de Tizatlán". en *Rev. Mex. de Estudios Históricos,* T. I, n. 4, p. 139.

El *Códice Borgia* es uno de los más bellos, tanto por su rico colorido, como por la artística concepción de sus pinturas. Al lado de su contenido, también calendárico, encontramos entre otras cosas, una hermosa estilización de la concepción náhuatl del universo, con su centro y sus cuatro rumbos cardinales. Igual que en los otros casos, costeó el Duque de Loubat la magnífica edición en fotocromografía del *Códice Borgia.*[45]

Guarda también no pocas pinturas valiosas para el estudio del pensamiento y cultura de los antiguos mexicanos el libro de Ilustraciones del *Códice Florentino* de Sahagún, publicado en el vol. V de la edición facsimilar de Paso y Troncoso. Si bien se descubre en la forma de dibujar y pintar las ilustraciones de los varios oficios, plantas y animales, tablas calendáricas, etcétera, una marcada influencia española, se refleja también allí, no obstante, mucho de la auténtica vida cultural de los nahuas.

Tan importantes como los anteriores —en lo que se refiere al estudio del pensamiento náhuatl— pero de particular interés por otras razones afines, son los códices *Borbónico y Mendocino.*

Brevemente diremos acerca del primero que es netamente prehispánico (fue elaborado hacia 1507), ya que entre sus últimas pinturas está la que representa la solemnidad del fuego nuevo, que se celebró en dicho año, según el cómputo occidental. El códice mismo es un *tonalámatl* o libro adivinatorio, y en cuanto tal, es de inapreciable valor para un estudio pormenorizado de sus ideas calendáricas y astrológicas. La edición que de él existe la debemos a E. T. Hamy.[46]

El *Códice Mendocino,* así llamado por contener una serie de datos recopilados hacia 1541 por orden del virrey don Antonio de Mendoza, conserva información histórica sobre la fundación de Tenochtitlan, el Imperio azteca, los tributos que imponía, su sistema educativo, su derecho, etc. En relación con nuestro tema es importante su última parte, en la que se describen muchas de las costumbres y la organización jurídica de los antiguos mexicanos. El *Codex Mendoza,* conservado en la

[45] *Codex Borgia.* Il manoscrito messicano borgiano del Museo Etnográfico della S. Congr. di Prop. Fide. Riprodotto in fotocromografia a spese di S. E. il duca di Loubat a cura della Bibl. Vaticana. Roma, 1898.

Recientemente se ha publicado en México una nueva edición del Códice Borgia con versión castellana de los comentarios de Seler: *Códice Borgia.* Edición facsimilar y comentarios, 3 Vols., Fondo de Cultura Económica. México, 1963.

[46] *Codex Borbonicus,* le manuscrit mexicain de la Bibliothèque du Palais Bourbon. Publié en facsimile avec un comentaire explicatif par E. T. Hamy. París, 1899.

Biblioteca Bodleiana de Oxford, fue editado primero en México, 1925 (Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía) y después en Londres, 1938, por James C. Clark.[47]

X) Obras de arte

Finalmente es indispensable mencionar algunas obras de arte náhuatl, en las que investigadores tan acuciosos como Salvador Toscano, Alfonso Caso, Paul Westheim y Justino Fernández, han encontrado un rico contenido ideológico simbólicamente expresado.[48]

Son de máximo interés, desde nuestro punto de vista, la *Piedra del Sol* (llamada también *Calendario Azteca)* y la escultura de Coatlicue (la del faldellín de serpientes). Sobre el primero de estos monumentos son incontables los estudios a partir de los de don Antonio León y Gama.[49]

Por lo que a *Coatlicue* se refiere —y a reserva de tratar esto más adelante con mayor detenimiento—, citamos aquí tan sólo el estudio del notable crítico de arte, Dr. Justino Fernández quien ha leído en ella la cosmovisión náhuatl perpetuada maravillosamente en la piedra.[50]

Tales son las fuentes en las que unas veces directa y otras implícitamente se conservan las ideas de carácter filosófico concebidas por los nahuas. Entre todo ese material de documentos, códices y esculturas, conviene repetirlo, son de máxima importancia los textos en náhuatl recogidos por Sahagún de sus informantes indígenas, la colección de *Cantares Mexicanos* y el original en náhuatl de los *Anales de Cuauhtitlán.*

Mas, por una ironía de la historia, a pesar de ser esta ri-

[47] *Codex Mendoza,* The Mexican manuscript known as the Collection Mendoza preserved in the Bodleian Library, Oxford, Edited and translated by James Cooper Clark, London, 1938.

[48] Para una vista general del arte antiguo de México, véase la magnífica obra, no superada aún, de Salvador Toscano, *Arte Precolombino de México y de la América Central,* Instituto de Investigaciones Estéticas, Univ. Nal. de Méx., México, 1952. En este libro podrá encontrarse además una buena bibliografía sobre el arte náhuatl, pp. 57-65.

[49] León y Gama, Antonio, *Descripción de Dos Misteriosas Piedras que el año 1790 se desenterraron en la Plaza Mayor de México,* Segunda Edición, México, 1832.

[50] Fernández, Justino. *Coatlicue.* Estética del Arte Indígena Antiguo. Prólogo de Samuel Ramos. Centro de Estudios Filosóficos, Imprenta Universitaria, México, 1954. (Segunda edición, México, 1959.)

quísima documentación el mejor camino para el estudio, no sólo de la filosofía, sino de la cultura náhuatl en general, por contener en forma objetiva las opiniones de los indios expresadas por ellos mismos en su propia lengua, desgraciadamente este último hecho —el encontrarse en náhuatl— fue causa de que tal acervo de información continuara siendo hasta ahora para la gran mayoría una mina cerrada o casi ignorada.

3

LOS INVESTIGADORES DEL PENSAMIENTO NAHUATL

a) Eguiara y Eguren

Siendo tan poco conocidas las fuentes, no será ya de extrañar que sea escaso lo que sobre el pensamiento filosófico de los nahuas se ha escrito. A modo de notas bibliográficas, nos referiremos a continuación a aquellos investigadores que más de cerca han tocado nuestro tema.

Comenzando en el siglo XVIII, ya que durante los dos anteriores tan sólo los citados frailes y cronistas hicieron alusión al tema de los filósofos nahuas, creemos de justicia principiar nuestra lista con el nombre del sabio bibliógrafo mexicano y catedrático de la Real y Pontificia Universidad de México. Dr. Juan José de Eguiara y Eguren (1696-1763), a quien con razón llama el Prof. Juan Hernández Luna "iniciador de la historia de las ideas en México".[51]

Es cierto que antes de Eguiara y Eguren, escribieron ya sobre las viejas culturas indígenas D. Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700) y el célebre viajero italiano Giovanni F. Gemelli Carreri (1651-1725). Sin embargo, por lo que al primero se refiere, las obras que escribió a este respecto, entre otras su *Historia del Imperio de los Chichimecas,* se hallan desgraciadamente perdidas. Por esto, sólo conocemos de Sigüenza su fama de gran investigador y coleccionista de las antigüedades mexicanas, así como algunos datos que comunicó a Carreri y que éste incluyó en su *Giro del Mondo,* publicado en 1700. Pero, si bien encierra este libro noticias de interés, no puede compararse en modo alguno con el trabajo de Eguiara y Eguren, merecedor con pleno derecho del título de "iniciador de la historia de las ideas en México", que le ha dado Her-

[51] Véase el interesante trabajo de Hernández Luna, Juan, "El iniciador de la historia de las ideas en México", en *Filosofía y Letras* (51-52), México, jul.-dic., 1953, pp. 35-80.

nández Luna. Fue en las varias secciones de su Prólogo o *Anteloquia,* a su principal obra *Biblioteca Mexicana* (1755), donde acumulando pruebas refuta Eguiara al Deán de Alicante, don Manuel Martí, que atribuía la más grande barbarie e incultura a todos los pobladores antiguos y modernos del Nuevo Mundo en general y de la Nueva España en particular.

Explicando el Dr. Eguiara en el primero de los *Anteloquia* sus motivos para responder al Deán, dedica luego las seis secciones siguientes de su Prólogo a presentar, apoyado en el testimonio de los cronistas e historiadores de Indias, la que considera auténtica cultura de los antiguos mexicanos. Admite que:

> "No conocieron los indios ciertamente el empleo de las letras... mas, no por esto debe decirse que eran rudos e incultos, carentes de toda ciencia, sin códices ni libros..." [52]

Afirma luego Eguiara con igual fundamento de verdad que:

> "los mexicanos cultivaron la historia y la poesía, las artes retóricas, la aritmética, la astronomía y todas esas ciencias de las que han quedado pruebas tan evidentes..." [53]

Corroborando lo anteriormente dicho, menciona luego los códices indígenas coleccionados por Sigüenza y Góngora, en los que se contienen los anales de los indios, sus leyes, su cronología, sus ritos y ceremonias, sus ordenanzas sobre el pago de tributos, etc. Acumula también citas de quienes han mencionado o aprovechado el rico contenido de los códices: Torquemada, Betancourt, Gómara, Solís, Acosta, Enrico Martínez, Gemelli, etc.

Estudia pormenorizadamente su sistema educativo. Habla de *Nezahualcóyotl,* de quien elogia su sabiduría y aun cita las primeras palabras en idioma mexicano de uno de los cantares que tradicionalmente se le atribuyen. Se ocupa finalmente de los conocimientos físicos, medicinales y aun teológicos poseídos por los nahuas:

52 Eguiara y Eguren, Dr. Juan José, *Prólogos a la Biblioteca Mexicana.* Nota preliminar por Federico Gómez de Orozco. Versión española anotada con un estudio biográfico y la bibliografía del autor por Agustín Millares Carlo. Fondo de Cultura Económica, México, 1944, pp. 61-62.

La *Biblioteca Mexicana* de la que son Prólogo los *Anteloquia,* comenzó a publicarse en 1755. Desgraciadamente quedó inédita en su mayor parte. Tiene el gran mérito de haber sido el primer intento de bibliografía publicada en América.

53 *Loc. Cit.*

"no juzgamos a los antiguos indios alejados del estudio de la física... y si nos ponemos a examinar sus códices redactados en figuras jeroglíficas, encontraremos que no pocos de ellos merecen ser llamados tratados teológicos... Siendo todo esto así, nada falta por tanto a los indios mexicanos para que con igual razón que a los egipcios, los llamemos versados en un género superior de sabiduría..." [54]

Tan interesante y poco conocido estudio del Dr. Eguiara que ofrece por primera vez sistemáticamente toda una exposición de la cultura intelectual de los antiguos mexicanos, mencionando expresamente a sus sabios y teólogos, creemos que con razón debe ser considerado como el primer intento de síntesis de lo más valioso de la cultura y el pensamiento náhuatl.

b) Boturini

Contemporáneo y conocido del Dr. Eguiara fue el sabio viajero italiano D. Lorenzo Boturini Benaducci. Venido a la Nueva España el año de 1736, logró reunir una rica colección de manuscritos y códices, como lo atestigua el Catálogo de su Museo Histórico Indiano que acompaña a su obra fundamental: *Idea de una nueva Historia General de la América Septentrional.*[55]

Si bien en la *Idea* no trata directamente el tema de la filosofía de los nahuas, sí encontramos allí varias alusiones sobre el carácter del pensamiento y cultura nahuas, así como un nuevo método objetivo para abordar su estudio: "con ocasión de escribir esta Idea histórica —dice en su 'protesta preliminar'— me ha sido forzoso meditar en los Arcanos y Relaciones científicas de los indios y usar especialmente en la primera y segunda Edad, de sus mismos conceptos para explicarlos..."

Con este criterio estudia entre otras cosas los símbolos nahuas de las cuatro estaciones, el calendario, la astronomía, las metáforas implicadas en la lengua náhuatl "que a mi parecer excede en primores a la latina",[56] así como los cantares y poemas de los que afirma que "quien se pusiere a reflexionarlos

[54] Eguiara y Eguren, Juan José, *Op. cit.*, pp. 95-96.
[55] Boturini Benaducci, Lorenzo, *Idea de una nueva Historia General de la América Septentrional*, Madrid, 1746.
[56] Boturini, Lorenzo, *op. cit.*, p. 162.

con atención hallará en ellos unas sutilísimas fábulas texidas con elevadas metáforas y alegorías".[57]

Desgracia grande fue que Boturini no pudiera aprovechar el arsenal de documentos, de que fue desposeído.[58] Esto no obstante, su nombre quedará como un símbolo para quienes se afanan por comprender los aspectos más humanos de la cultura náhuatl.

c) Clavijero

Tras haber mencionado a Boturini, nos encontramos ahora con una figura de mucho mayor significado aún en el estudio de la cultura y antiguas tradiciones de los nahuas: el jesuita Francisco Xavier Clavijero (1731-1787). Su obra principal, *Historia Antigua de México,* concebida e iniciada en México, tuvo que ser publicada en Italia, durante su destierro en Bolonia, a raíz de la expulsión de los jesuitas en 1767.[59]

En lo que al pensamiento y cultura de los antiguos mexicanos se refiere, es mérito grande de Clavijero el haber resumido y ordenado, tanto en su *Historia,* como en sus *Disertaciones,* lo que los primeros cronistas e historiadores nos relatan acerca de las ideas religiosas de los indios, su concepción de un ser supremo, su cronología, sus mitos cosmogónicos, sus fábulas y discursos, materias a las que dedica todo el libro VI de su *Historia.* En el VII se ocupa además de su sistema educativo, sus leyes, organización, idioma, poesía, música, medicina, pintura, etc.

Es asimismo de especial interés lo que escribe Clavijero en su sexta disertación al tratar de la naturaleza de la lengua mexicana:

[57] *Ibid.,* pp. 87-88.

[58] Como es sabido, sólo pudo redactar Boturini la Primera parte de la que debía ser su obra definitiva: *Historia General de la America Septentrional,* en la que pensaba exponer *in extenso* lo apuntado en su *Idea.* El Dr. Manuel Ballesteros Gaibrois ha publicado por vez primera la sección de la *Historia* que redactó Boturini, en "Documentos Inéditos para la Historia de España", Tomo IX, Imprenta y Editorial Maestre, Madrid, 1949.

[59] El título de la versión italiana es: *Storia Antica del Messico [illegible] cavata Da'Manoscritti E Dalle Pitture Antiche de' Indiani.* [illegible] Opera Dell'Abate / D. Francesco Saverio / Clavigero. In Cesena MDCCLXXX. (4 volúmenes.) Sólo hasta fecha reciente se logró hacer una edición sobre el texto original castellano de Clavijero: Clavijero, Francisco Javier, *Historia Antigua de México,* Col. de Escritores Mexicanos, 4 vols., Editorial Porrúa, México, 1945.

"...aseguro —dice— que no es tan fácil encontrar una lengua más apta que la mexicana para tratar las materias de la metafísica, pues es difícil de encontrar otra que abunde tanto como ella de nombres abstractos... Pues para dar alguna muestra de esta lengua y por complacer a la curiosidad de los lectores, pondré aquí a su vista algunas voces que significan conceptos metafísicos y morales y que las entienden aun los indios más rudos".[60]

Mas, no obstante estos acertados comentarios, hay que reconocer que la filosofía de los nahuas, en sentido estricto, no fue estudiada por Clavijero. Sin embargo, del conjunto de los datos que presenta sobre mitos, religión, arte y cultura en general, surge una viva y sintética imagen del mundo, tal como debió ser visto por los antiguos mexicanos. La objetividad y el no disimulado "mexicanismo" de Clavijero, hacen de su *Historia* y sus disertaciones el primer intento serio de aprovechar la mayor parte de las fuentes con el fin de reconstruir integralmente la vida cultural de los pueblos nahuas.

Tal interés por conocer científicamente la antigua cultura mexicana pronto iba a tener continuadores, algunos de ellos extranjeros, como el gran Humboldt, quien especialmente en su *Vista de las Cordilleras y de los Monumentos de los pueblos indígenas de América,* muestra repetidas veces su afán humanista de comprender plenamente la forma azteca de vivir y de ver el mundo.[61]

Después de Humboldt, es de justicia nombrar siquiera al infortunado Lord Kingsborough, quien en sus *Antiquities of Mexico* (Londres: 1830-1848), puso al alcance de las principales bibliotecas del mundo muchos de los códices indígenas reproducidos con la mejor técnica de su tiempo.

Sin embargo, nos es forzoso admitir que no obstante tales trabajos y publicaciones, hay que aguardar hasta casi fines del siglo XIX para encontrar los primeros intentos de estudiar específicamente lo que constituye nuestro tema: la filosofía de los nahuas.

[60] CLAVIJERO, Francisco Javier, *Historia Antigua de México. Disertaciones,* T. IV, pp. 328-329. La "muestra de voces mexicanas que significan conceptos metafísicos y morales" presentada por Clavijero en su disertación tiene el mérito de ser lo que nos atrevemos a llamar "primer léxico filosófico náhuatl". (Véanse las pp. 329-330 del T. IV de la mencionada edición de las obras de Clavijero donde aparece la "muestra", viciada por desgracia con muchas erratas en lo que se refiere a los términos nahuas).

[61] Véase Humboldt, Alexandre von, *Vues des Cordilleres et Monuments des Peuples de l'Amérique.* París, 1813.

d) Orozco y Berra

Fue D. Manuel Orozco y Berra, quien por vez primera en su monumental "crónica de crónicas", como llamó Icazbalceta a su *Historia Antigua y de la Conquista de México,* consagró el primer libro de ella al estudio de sus mitos y pensamiento, incluyendo una exposición de las ideas filosóficas nahuas.[62]

Partiendo fundamentalmente de las ideas cosmogónicas expresadas en el *Códice Vaticano A 3738,* presenta el mito de los Soles, el origen de los astros y los dioses, la creencia en el *Tloque Nahuaque* y en la *Oméyotl* o ambivalencia divina. Se ocupa luego de las ideas que sobre la tierra, los cielos, la luna y el sol profesaban los nahuas. Y llega a afirmar que "los mexicanos además de los cuerpos celestes adoraban a los cuatro elementos". En cuanto al origen de los varios pueblos comprendidos en el Imperio *Mexícatl,* atribuye Orozco a sus filósofos una concepción monogenista expresada platónicamente en forma de mitos. Narrando a este propósito las leyendas de *Iztacmixcóatl* (culebra de nubes blancas) y de sus seis hijos, escribe luego: "es la expresión de los filósofos mexicanos reconociendo a todos los pueblos del imperio, fueran cuales fuesen sus diferencias etnográficas, como provenidos de un solo tronco".[63] Comparando luego la mentalidad azteca con la pitagórica, dice que para una y otra

> "el mundo sublunar era teatro de un combate sin fin entre la vida y la muerte... era la región de los cuatro elementos, tierra, aire, agua y fuego, los cuales por sus uniones, divorcios y transformaciones incesantes producían todos los fenómenos accidentales que aparecen a nuestra vista." [64]

Sin meternos aquí a discutir lo acertado o no que es comparar el pensamiento azteca con la filosofía pitagórica, o con el pensamiento de la India, como lo hace también Orozco y Berra, sí podemos afirmar que hay al menos en estos intentos el propósito de mostrar el valor y sentido universalmente humano de las ideas nahuas. Desgraciadamente Orozco y Berra no conoció los textos y poemas nahuas recogidos por Sahagún,

62 Orozco y Berra, Manuel, *Historia Antigua y de la Conquista de México,* México, 1880; 4 volúmenes y atlas. Ver especialmente lib. I.
63 *Ibid.*, vol. I, p. 31.
64 *Ibid.*, p. 41.

del todo inéditos por ese tiempo. Y es lástima que esto así fuera, porque, tomando en cuenta la competencia y preparación histórica de Orozco, es verosímil suponer que podría habernos legado la primera síntesis del auténtico filosofar náhuatl, en vez de los tanteos y aproximaciones que únicamente escribió.

e) Chavero

Muy pocos años después de publicada la *Historia* de Orozco y Berra, aparece otra obra de gran importancia escrita por D. Alfredo Chavero, en la que más expresamente aún se estudia el tema de la filosofía náhuatl. La obra a que nos referimos, de título muy parecido a la de Orozco y Berra, es la *Historia Antigua y de la Conquista* redactada por Chavero para constituir el tomo I de *México a través de los siglos* (1887).[65]

Allí, después de dedicar Chavero los capítulos II y III de su libro I a la exposición de los mitos e ideas religiosas de los pueblos nahuas, consagra el capítulo IV a la que él llama "filosofía nahoa". Para dar una idea de la interpretación que hace Chavero del pensamiento náhuatl, transcribiremos algunos párrafos en los que aparecerán claramente sus opiniones:

> "Bastante nos indica la teogonía nahoa a este respecto y sin embargo escritores de mucha nota se han extraviado por querer atribuir a la raza náhuatl todas las perfecciones posibles. Así no dudan en afirmar que las primeras tribus, los mismos toltecas, fueron deístas. Pero su cosmogonía nos dice lo contrario. Comprendieron un ser, el *Ometecuhtli;* pero ese creador era el elemento material fuego y la creación se producía por el hecho material del *omeycualiztli.* El ser creador era el eterno, el *Ayamictlan;* pero lo imperecedero continuaba siendo la materia fuego. Los dioses son los cuatro seres materiales, los cuatro astros... Para explicarse la aparición del hombre recurrieron a la acción material del fuego sobre la tierra, al matrimonio simbólico de *Tonacatecuhtli* y *Tonacacihuatl.* Jamás se percibe siquiera la idea de un ser espiritual. Los nahoas no fueron deístas, ni puede decirse que su filosoflía fue el panteísmo asiático; fue tan sólo un materialismo basado en la eternidad de la materia. Su religión fue el sabeísmo de cuatro astros, y como su filosofía, fue también materialista."[66]

[65] Chavero, Alfredo, *Historia Antigua y de la Conquista* (Vol. I de *México a través de los siglos)*, por V. Riva Palacio y otros. México y Barcelona, s. f., (1887).
[66] Chavero, Alfredo, *op. cit.*, p. 105.

Y añade algo más abajo, refiriéndose a la concepción náhuatl del más allá:

"Por más que queramos idealizar a la raza nahoa, tenemos que convenir en que el camino de los muertos y su fenecimiento en el Mictlan revelan un claro materialismo".[67]

Finalmente, como resumen de la apreciación de Chavero, puede aducirse el siguiente párrafo de carácter más bien pesimista y negativo:

"Por más que quisiéramos sostener que los nahoas habían alcanzado una gran filosofía, que eran deístas y que profesaban la inmortalidad del alma, lo que también creíamos antes, tenemos sin embargo que confesar que su civilización, consecuente con el medio social en que se desarrollaba, no alcanzó a tales alturas. Sus dioses eran materiales; el fuego eterno era la materia eterna; los hombres eran hijos y habían sido creados por su padre el sol y por su madre la tierra; el fatalismo era la filosofía de la vida..."[68]

Tal es la interpretación que da Chavero de la filosofía náhuatl. Afirma explícitamente su existencia, pero aplicando luego quizá a los nahuas algo de sus propias convicciones positivistas, los declara materialistas, sin fijarse que se está poniendo en abierta contradicción con la tesis positivista de los tres estadios y con la historia misma que nos muestra que la concepción del mundo propia de los pueblos de la antigüedad ha tendido siempre hacia el animismo, la teología y la metafísica. Por esto, no obstante que reconocemos los grandes méritos de la obra de Chavero, no podemos menos de calificar de ligera y poco fundada su interpretación del pensamiento náhuatl. Y es que las fuentes a que acudió son incompletas. No estaban al alcance de Chavero, como ni de Orozco y Berra, los documentos en náhuatl dictados por los informantes de Sahagún, en los que como veremos detenidamente se encierra hondo pensamiento filosófico que no puede ser calificado en modo alguno de "materialista". Más que otra cosa queda a Chavero el mérito de haber señalado un tema que debía estudiarse, ya que él mismo desviado por su positivismo y su fantasía, tan sólo logró dar una exposición incompleta y poco fundada.

[67] *Ibid.*, p. 106.
[68] *Loc. cit.*

f) Valverde Téllez

Mucho más cauto que Chavero y ciñéndose a los pocos datos que le eran conocidos con certeza, dedica el primer historiador de la filosofía en México, D. Emeterio Valverde Téllez, tres breves páginas de sus *Apuntaciones Históricas* a la que él llama "filosofía antes de la Conquista". Afirma allí matizando cuidadosamente su pensamiento, la existencia de filósofos entre los antiguos mexicanos:

> "No dudamos —dice— de que los mexicanos anteriores a la conquista como hombres racionales, hayan tenido sus filósofos. Era difícil que su filosofía se distinguiera perfectamente de sus ideas religiosas por una parte, y por otra, de sus ideas astronómicas y físicas." [69]

Presenta luego Valverde en prueba de lo dicho, una cita que toma de Clávijero, en donde éste, basado en las afirmaciones de Ixtlilxóchitl habla de los conocimientos astronómicos, naturales y filosóficos del rey *Nezahualcóyotl*, a quien se atribuye haber descubierto la idea de un dios único, creador de todas las cosas. Confirma así Valverde Téllez en la figura del sabio rey de Tezcoco que fue a la vez —según testimonio de Ixtlilxóchitl— observador de los astros, investigador de la naturaleza, hombre religioso y pensador profundo, lo que ha dicho sobre la dificultad de "tirar una línea divisoria de los objetos formales de las diversas ciencias", por lo que a los antiguos mexicanos se refiere. Lo cual, añadimos nosotros, no sólo es verdadero respecto de los antiguos pobladores de México, sino aun de los primeros sabios griegos, como Tales, Anaximandro, Anaximenes, Heráclito, etc., quienes recibieron a la vez y con igual justicia los títulos de filósofos, físicos, astrónomos, etc. Y es que hay que aguardar hasta plena edad moderna para encontrar una cabal diversificación en los objetos formales de las diversas ciencias. Precisamente por haber fijado con claridad su propio campo de investigación se llamó a Copérnico padre de la astronomía, a Newton de la física y a Lavoisier de la química. Anteriormente todas estas ciencias eran parte indiscutible de la filosofía.

[69] Valverde Téllez, Emeterio, *Apuntaciones Históricas sobre la Filosofía en México*, Herrero Hnos., Editores, México, 1896, p. 36.

Siendo pues del todo acertadas las consideraciones hechas por Valverde Téllez, es sólo de lamentar que las verdaderas fuentes del pensamiento filosófico náhuatl le fueran desconocidas. Lo cual no es un reproche, ya que como vamos a ver, fue precisamente unos cuantos años después de la publicación de sus *Apuntamientos* cuando dichas fuentes comenzaron a ser descubiertas y publicadas.

Habiendo mencionado los principales estudios íntimamente ligados con nuestro tema que se llevaron a cabo durante el siglo XIX, es necesario pasar a ocuparnos brevemente de aquéllos que han investigado y escrito en nuestro propio siglo sobre materias relacionadas con el pensamiento náhuatl.

g) Parra

Con el solo fin de no dejar suelto, en cuanto sea posible, ningún cabo relacionado con nuestro estudio, vamos a mencionar un trabajo del conocido pensador y maestro de lógica, doctor Porfirio Parra.

Discípulo de don Gabino Barreda, e imbuido más aún que Chavero en las ideas del positivismo en boga, escribió Parra a principios de siglo la historia del que llamó "reinado luminoso de la Ciencia" en México.[70] Dedica Parra al principio de dicho estudio escasas páginas a un rápido y, nos atrevemos a decir, *apriorístico* examen de la antigua cultura náhuatl. Partiendo de la idea de que "el movimiento científico en nuestro país es de origen exclusivamente español",[71] comienza por afirmar que, supuesto lo imperfecto de la escritura náhuatl, no pudieron los indios: "consignar las ideas abstractas de espacio, de tiempo, de divisibilidad, bases necesarias de la matemática, que a su vez es base de toda ciencia..." [72] y como para confirmar lo que ha dicho menciona luego Parra el que juzga ser el modo náhuatl de contar:

"igual, si no mayor obstáculo para el cultivo de las ciencias puras, encontraban las tribus nahuas en su imperfecto sistema de numeración,

[70] Parra, Porfirio, "La Ciencia en México", en la obra: *México, su Evolución Social*. Síntesis de la Historia Política..., bajo la dirección del Lic. Don Justo Sierra. México, 1902, T. I, Vol. 2, pp. 417-466.
[71] *Ibid.*, p. 424.
[72] *Loc. cit.*

si es que a llamarlo sistema nos atrevemos... el examen directo del medio que para tal fin usaban los aborígenes, el testimonio de autoridades respetables... nos enseña que los indígenas sólo contaban sin equivocarse hasta veinte..." [73]

Y continúa su examen de la cultura náhuatl, negando todo valor científico a su cronología y astronomía, sin mencionar siquiera cuáles son esas "autoridades respetables" que le informaron que los indios "sólo contaban sin equivocarse hasta veinte" y que le hicieron saber que los nahuas "no poseían medio alguno para medir los ángulos, ni los cortos períodos de tiempo".

Ninguna refutación se merecen tan equivocadas apreciaciones de Parra, sólo comparables a las del filósofo prusiano señor Paw, de quien nos habla Clavijero que sostenía que la numeración náhuatl sólo llegaba a tres y a quien graciosamente respondió así en una de sus disertaciones:

"Yo aprendí la lengua mexicana y la oí hablar a los mexicanos muchos años, y sin embargo, no sabía que fuera tan escasa de voces numerales y de términos significativos de ideas universales, hasta que no vino a ilustrarme Paw. Yo sabía que los mexicanos pusieron el nombre *centzontli* (400), o más bien el de *centzontlatole* (el que tiene 400 voces), a aquel pájaro tan celebrado por su singular dulzura y por la incomparable variedad de su canto... Yo sabía, finalmente, que los mexicanos tenían voces numerales para significar cuantos millares y millones querían"... [74]

Después de esta contestación de Clavijero, causa admiración que un mexicano, profesor de lógica y gran positivista por añadidura, venga a opinar en tal forma sobre los nahuas que a su juicio "sólo contaban sin equivocarse hasta veinte".

Contrastando con tan ligeras apreciaciones de Parra están los trabajos de investigación directa que por este tiempo llevaban a cabo D. Francisco del Paso y Troncoso, D. Antonio Peñafiel y D. Joaquín García Icazbalceta, eximios en la búsqueda y publicación de textos inéditos, muchos de ellos en náhuatl, referentes a la antigua cultura mexicana. No vamos a detenernos de nuevo en señalar cuáles fueron las obras y documentos que en relación con nuestro asunto, publicaron estos investigadores, ya que de esto hemos tratado al hablar de las fuentes.

[73] *Ibid.*, pp. 424-425.

[74] CLAVIJERO, Francisco Javier, Disertación VI en *Historia Antigua de México*, tomo IV, p. 324.

Tan sólo hacemos constar aquí cuál es su mérito al hacer asequible por vez primera la documentación necesaria para poder estudiar, no ya a base de hipótesis y conjeturas, sino directamente, el pensamiento náhuatl.

h) Seler

Toca ahora referirnos a la que podríamos llamar "escuela alemana" de investigadores de la antigua cultura mexicana. Su fundador eximio fue Eduardo Seler (1849-1922). Ya hemos hablado de sus trabajos como traductor y editor de algunos de los textos en náhuatl recogidos por Sahagún y de otras procedencias, tarea en la que encontró seguidores también alemanes como Lehmann, Schultze-Jena y Mengin.

Brevemente vamos a exponer aquí sus opiniones relativas al pensamiento filosófico náhuatl. Aun cuando originalmente se encuentran esparcidas en varias revistas y publicaciones, fueron reunidas finalmente en esa enciclopedia de las culturas mesoamericanas que son sus *Gesammelte Abhandlungen.*[75]

Del inmenso material nos fijamos tan sólo en aquellos estudios que más interés tienen desde nuestro punto de vista. Nos encontramos así en un trabajo titulado *Algo sobre los fundamentos naturales de los mitos mexicanos*, un magnífico ensayo dirigido a determinar cuáles son los elementos estrictamente toltecas en la mitología náhuatl del siglo XVI.[76]

Sus escritos sobre varios de los antiguos códices encierran también ideas muy importantes para la comprensión de la cosmovisión náhuatl. Pero hay especialmente cuatro trabajos de Seler de particular interés: *La imagen mexicana del mundo; Aparición del mundo y de los hombres, nacimiento del sol y de la luna; Los primeros hombres y el mundo celeste*; y *El Mito principal de las tribus mexicanas.*[77]

En todos estos trabajos aparece la reconstrucción de la

[75] Seler, Eduard, *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach und Altertumskunde*, 5 vols., Ascher und Co., (y) Behrend und Co., Berlin 1902-1923.

[76] *Ibid.* Vol. III. pp. 305-354. El título original de este trabajo es *Einiges über die natürlichen Grundlagen mexikanischer Myten.*

[77] Seler, Eduard, Vol. IV, pp. 3-155. (Los títulos originales de estos estudios son: *Das Weltbild der Mexikaner; Entstehung der Welt und der Menschen, Geburt von Sonne und Mond; Die ersten Menschen und die Sternewelt; Der Hauptmythus der mexikanische Stämme.)*

cosmovisión náhuatl establecida sobre la firme base de los cronistas, los códices y la documentación náhuatl. Como un ejemplo de la forma en que elaboraba Seler sus trabajos, citaremos un trozo del mencionado estudio *La imagen mexicana del mundo*, en el que sintetiza sus ideas acerca del principio cósmico. Tras hacer mención de sus fuentes, que son aquí los códices *Vaticano A 3738* (fol. 1) y *Telleriano Remensis* (fol. 8), habla Seler de:

> "Los dos dioses cuyo nombre es *Tonacatecuhtli, Tonacacíhuatl*, "Señor y Señora de nuestro sustento", u *Ometecuhtli, Omecíhuatl*, "Señor y Señora de la dualidad". La diosa también se llama *Xochiquetzal*, "flores y adornos de plumas". Estos dioses que eran para los mexicanos los dioses del amor, de la generación, del nacimiento y en forma correspondiente, de lo que mantiene la vida, del sustento, del maíz, etcétera, habitaban el treceavo cielo. Correspondiendo en todo a lo representado por el *Códice Vaticano* está lo expresado por Sahagún (Lib. X, cap. 29), donde dice que en este lugar está concentrado el principio de la vida y por razón de estos dioses es llamado *Omeyocan*, lugar de la dualidad. De allí, según creían los mexicanos, eran enviados los niños al mundo (Sahagún, Lib. VI, cap. 32). Por este motivo se llamaban también a este cielo supremo *Tamoanchan*, lugar de donde se procede, esto es, lugar del nacimiento. Un nombre que como lo he mostrado, era por esto como un lugar mítico del origen de los nahuas, puesto que estando allí el principio de la vida individual, era natural que fuera también el sitio de donde procedían los pueblos..." [78]

En esta forma, apoyándose siempre en códices, textos nahuas, cronistas, y hallazgos arqueológicos, es como escribió Seler sus profundos trabajos sobre la cosmovisión náhuatl, que tan firme base ofrecen para lo que podríamos llamar continuación de su obra, pasando ya a ese estadio en el que el mito comienza a racionalizarse, convirtiéndose en filosofía.

i) Lehmann y Beyer

Discípulo de Seler y como él estudioso de los viejos textos nahuas, fue Walter Lehmann (muerto en 1939), a quien, como hemos visto, debemos, entre otras cosas, la primera traducción del original náhuatl de *Los Coloquios de los doce*, así como una excelente versión paleográfica de los *Anales de Cuauhtitlán*. Sus preocupaciones acerca del significado filosófico de

[78] *Ibid.*, vol. IV, *Das Weltbild der Mexikaner*, pp. 25-26.

las culturas maya y náhuatl quedaron esbozadas en un interesante estudio que fue dado a conocer después de su muerte y en el que señala la necesidad de no quedarse en los meros datos arqueológicos, sino antes bien de aprovecharlos para integrar la imagen completa de las viejas culturas, hasta desembocar en lo que fue su alma: la filosofía.[79]

Dentro de las tendencias humanistas de la que hemos llamado "escuela alemana" estuvo asimismo Hermann Beyer, de quien hemos encontrado dos interesantes y poco conocidos trabajos publicados en un libro de homenaje a Humboldt con motivo del descubrimiento de su estatua en el jardín de la Biblioteca Nacional de México.[80] De sumo interés es el estudio titulado *Imagen de la religión azteca, según Alexander von Humboldt.* Afirma allí Beyer que si:

"nos adentramos más en el lenguaje simbólico de los mitos y de las representaciones figuradas de los códices, veremos que el craso politeísmo que nos sale al paso en el antiguo México es la mera referencia simbólica a los fenómenos naturales, ya que el pensamiento de los sacerdotes había concebido ideas religioso-filosóficas de mayores alcances. Los dos mil dioses de la gran multitud de que habla Gómara, eran para los sabios e iniciados tan sólo otras tantas manifestaciones de lo *Uno.* En la figura del dios *Tonacatecuhtli* encontramos un sustituto del monoteísmo. Es él el viejo dios creador que reina en el treceavo cielo y desde allí envía su influjo y calor, y gracias al cual, los niños son concebidos en el seno materno. Para expresar la idea de que las fuerzas cósmicas eran emanaciones del principio divino *(Urgottheit)* se designaba a los dioses de la naturaleza como hijos de *Tonacatecuhtli*... Y el que el antiguo dios aparezca (a veces) en forma femenina contradice tanto y tan poco al principio monoteístico como la Trinidad cristiana. Encontramos en el panteón mexicano una pareja divina como fundamento único e idéntico del universo. El que también fuera para los mexicanos el sol la fuente de toda la vida terrestre, desempeña la misma función que el viejo dios creador con el cual por este motivo estaba identificado. El fuego, el calor, es para los primitivos filósofos la fuerza vital que lo pervade todo..."[81]

79 Ver, Lehmann Walter, "Die Bedeutung der Altamerikanischen Hochkulturen für die allgemeine Geschichte der Menschheit" en *Ibero-Amerikanisches Archiv*, April juli, 1943, pp. 65-71.

80 Ernest Wittlich, Hermann Beyer et alii, *Wissenschaftliche Fetschrift zu Enthüllung des von Seiten Seiner Majestät Kaiser Wilhelm II. dem Mexikanischen Volke zum Jubiläum seiner Unabhängigkeit gestifteten Humboldt Denkmals, von...* Müller Hnos. Mexiko, 1910. (Ver especialmente: "Über Namenshieroglipthe des Kodex Humboldt von H. Beyer", pp. 95-105 y "Das Aztekische Götterbild Alexander von Humboldt's" von H. Beyer, pp. 109-119.)

81 *Op. cit., Das aztekische Götterbild Alexander von Humboldt's*, p. 116.

Tan interesante análisis que apunta a expresar la opinión de Beyer de que la cosmovisión azteca era de tipo monista-panteísta, contrasta con la opinión de Chavero para quien el pensamiento náhuatl era de tipo materialista. Mas, sin pretender dilucidar ahora esta cuestión, ya que preferimos que los textos hablen por sí mismos en nuestra parte expositiva, tan sólo llamamos la atención sobre este estudio de Beyer que concluye con las siguientes palabras:

> "Y podemos decir que ya no está lejano el día en que —al menos en sus líneas fundamentales— pueda ser comprendido el sistema mitológico de los pensadores de Anáhuac".[82]

Tras habernos ocupado de la "escuela alemana", y ante la imposibilidad de detenernos en autores —desde otros puntos de vista imprescindibles— como Herbert J. Spinden, Miguel Othón de Mendizábal, Theodor W. Danzel, George C. Vaillant, Salvador Toscano, Paul Westheim, etc., cuyas obras mencionaremos únicamente en la bibliografía final, ya que menos directamente se relacionan con nuestro tema, sí queremos referirnos ahora a algunos eminentes maestros contemporáneos, cuyas aportaciones para el estudio de la filosofía náhuatl son de positivo valor.[83]

j) Gamio

Por expresar admirablemente la importancia metodológica de los estudios sobre el pensamiento indígena, mencionaremos aquí una idea fundamental expuesta por el Dr. Manuel Ga-

[82] *Ibid.*, p. 119.

[83] Antes queremos señalar tan sólo que el primero en ofrecer nueva síntesis del pensamiento religioso de los nahuas fue Lewis Spence, quien sin llegar a descubrir aún en *The Civilization of ancient Mexico* (Cambridge, 1912) o en *The Gods of Mexico* (London, 1923) el meollo mismo de la concepción religiosa de Anáhuac, logró sin embargo presentar un bien documentado trabajo de introducción, que aun actualmente sigue siendo de utilidad.

Citaremos además la serie de estudios del notable antropólogo argentino Dr. José Imbelloni, publicados con el título de "El Génesis de los pueblos protohistóricos de América", en el *Boletín de la Academia Argentina de Ciencias Naturales*, Tomo VIII (1942) y siguientes, así como el trabajo del Ing. Alberto Escalona Ramos: "Una interpretación de la cultura maya y mexica", en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, Tomo LXIX, núms. 1-2, pp. 57-189. No nos detendremos en el análisis de estas obras por juzgar que su ambicioso propósito de comparar las culturas náhuatl y maya con otras de América, del cercano Oriente, de Grecia, de la India y China, etc., es algo que rebasa por completo los límites más modestos de nuestro intento: estudiar el pensamiento náhuatl a través de sus fuentes auténticas.

mio en su obra *Forjando Patria*.[84] Tratando específicamente del arte indígena, y aceptando el abismo que existe entre el criterio estético occidental y el propio de los indios, señaló la razón por la que ordinariamente el arte indígena no despierta en el observador occidental emoción estética alguna. Acontece esto,

"...porque no se puede calificar en ningún sentido aquello de que no se tiene conocimiento, y lo que por primera vez se contempla, no puede ser apreciado ni estimado suficientemente para calificarlo."[85]

Para comprender el arte indígena es pues necesario empaparse de la mentalidad indígena, conocer sus antecedentes, sus mitos, su cosmografía, su filosofía, en una palabra, hay que adquirir los moldes genéricos del pensamiento indígena. Tal idea expresada por Gamio, en relación con el arte, tiene implícitamente un alcance más universal aún: para comprender a fondo, integralmente, cualquier aspecto o manifestación de la cultura, es menester reconstruir humanísticamente todos los aspectos de su cosmovisión y de ser posible de lo más elaborado de ésta, su filosofía. Tal es el criterio metodológico de Gamio.

k) Caso

Entre los modernos arqueólogos y antropólogos, ninguno quizás ha logrado embeberse tan profundamente de un semejante criterio humanista como el Dr. Alfonso Caso. Varios son los estudios escritos por él acerca de las ideas y cosmovisión de los aztecas. Pero, especialmente en las tres obras siguientes se expresan como en síntesis los resultados de sus investigaciones: *La Religión de los Aztecas* (1936 y 1945), *El Aguila y el Nopal* (1946) y *El Pueblo del Sol* (1953).[86] Comienza Caso su exposición de la religión azteca, señalando el hecho de que entre

[84] Gamio, Manuel, *Forjando Patria* (Pro Nacionalismo), Librería de Porrúa, México, 1916. (Ver especialmente "El Concepto del arte prehispánico", pp. 69 [illegible]
[85] *Op. cit.*, p. 74.
[86] Caso, Alfonso, *La Religión de los Aztecas*, Enciclopedia Ilustr. Mexicana, México, 1936.
——————"El Aguila y el Nopal", en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, T. V. núm. 2. México, 1916.
—————— *El Pueblo del Sol*, Fondo de Cultura Económica, México, 1953.

"las clases incultas había una tendencia a exagerar el politeísmo, concibiendo como varios diosos lo que en la mente de los sacerdotes sólo eran manifestaciones o advocaciones del mismo dios".[87]

Contrasta, por tanto, la que podríamos llamar actitud religiosa del pueblo, con el anhelo de unidad existente en los medios sacerdotales:

"por otra parte son patentes los esfuerzos de los sacerdotes aztecas por reducir las divinidades múltiples a aspectos de una misma divinidad, y al adoptar los dioses de los pueblos conquistados, o al recibirlos de otros pueblos de cultura más avanzada, trataron siempre de incorporarlos, como hicieron los romanos, a su panteón nacional, considerándolos como manifestaciones diversas de los dioses que habían heredado de las grandes civilizaciones que les habían precedido y de las que derivaban su cultura".[88]

Finalmente se refiere Caso a:

"...una escuela filosófica muy antigua (que) sostenía que el origen de todas las cosas es un solo principio dual, masculino y femenino que había engendrado a los dioses, al mundo y a los hombres y, superando todavía esta actitud en ciertos hombres excepcionales, como el rey de Tezcoco, Nezahualcóyotl, aparece ya la idea de la adoración preferente a un dios invisible que no se puede representar, llamado *Tloque Nahuaque* o *Ipalnemohuani*, "el dios de la inmediata vecindad", "Aquel por quien todos viven"...[89]

Mas, como "nunca han tenido gran popularidad los dioses de los filósofos", la cosmovisión religiosa del pueblo azteca siguió desarrollándose por su propia cuenta.

Si reflexionamos ahora sobre los datos aportados por Caso, veremos que distingue en ellos tres capas o substratos en la cosmovisión religiosa de los aztecas:

1. *El substrato popular:* politeísta.
2. *El substrato sacerdotal:* trata de reducir lo múltiple a meros aspectos de una divinidad.
3. *El substrato filosófico:* había una escuela filosófica muy antigua que afirmaba el principio cósmico dual y aun pensadores aislados que se acercaban al monoteísmo.

87 Caso, Alfonso, *La Religión de los Aztecas*, p. 7. (Ver también: ***El Pueblo del Sol***, pp. 16-17.)

88 *Opera citata*, pp. 8 y 17.

89 *Ibid.*, pp. 8 y 18.

Habiendo señalado así por vez primera en forma nítida la complejidad de elementos del pensamiento azteca, consagra Caso principalmente su atención al estudio de los dos primeros substratos: el popular y el sacerdotal, refiriéndose secundariamente al estrictamente filosófico, ya que el fin de sus trabajos es estudiar la religión azteca. Expone luego ordenadamente los mitos de la creación de los dioses, la distribución cósmica según los cuatro puntos cardinales, la creación del hombre, los cuatro Soles, la misión de *Quetzalcóatl* y sus luchas con *Tezcatlipoca,* los atributos de los dioses del fuego, del agua, de la vegetación, de la tierra y de la muerte.

Pero, hurgando en la cosmovisión religiosa, no se detiene Caso en la mera exposición de los grandes mitos, sino que descubre la clave, o *leit-motiv,* del pensamiento azteca: el hombre concebido como colaborador de los dioses, particularmente el sol, *Huitzilopochtli:*

"...el joven guerrero que nace todas las mañanas del vientre de la vieja diosa de la tierra y muere todas las tardes para alumbrar con su luz apagada el mundo de los muertos. Pero al nacer el dios tiene que entablar combate con sus hermanos, las estrellas y con su hermana, la luna, y armado de la serpiente de fuego, el rayo solar, todos los días los pone en fuga y su victoria significa un nuevo día de vida para los hombres. Al consumar su victoria es llevado en triunfo hasta el medio del cielo por las almas de los guerreros que han muerto en la guerra o en la piedra de los sacrificios, y cuando empieza la tarde, es recogido por las almas de las mujeres muertas en parto, que se equiparan a los hombres porque murieron al tomar prisionero un hombre, el recién nacido... Todos los días se entabla este divino combate; pero para que triunfe el sol, es menester que sea fuerte y vigoroso, pues tiene que luchar contra las innumerables estrellas... Por eso el hombre debe alimentar al sol, pero como dios que es, desdeña los alimentos groseros de los hombres y sólo puede ser mantenido con la vida misma, con la substancia mágica que se encuentra en la sangre del hombre, el *chalchíhuatl,* el "líquido precioso", el terrible néctar de que se alimentan los dioses.

El azteca, el pueblo de *Huitzilopochtli,* es el pueblo elegido por el sol; es el encargado de proporcionarle su alimento; por eso para él la guerra es una forma de culto y una actividad necesaria..." [90]

Tal concepción que viene a hacer de los aztecas "el pueblo del Sol", como acertadamente los ha designado Caso, aparece asimismo confirmada en los cuidadosos análisis hechos

[90] CASO, Alfonso, *La Religión de los Aztecas,* pp. 10-11.

por el mismo autor, del viejo símbolo azteca del águila y el nopal. Aunando en su estudio, las aportaciones de la arqueología con los datos ofrecidos por los cronistas y las fuentes nahuas directas, concluye Caso afirmando que:

"el águila sobre el nopal significa entonces que el Sol está posado en el lugar en que recibía su aliento. El nopal, el árbol espinoso que produce la tuna roja, es el árbol del sacrificio; y según la mitología, sólo el sacrificio de los hombres podrá alimentar al Sol; sólo ofreciéndole la tuna colorada, podrá el ave solar continuar su vuelo." [91]

De esta idea fundamental, de ser "un pueblo con misión" se deriva, como lo hace ver Caso, el sentido mismo de la vida y del obrar de los aztecas: hasta cierto punto de ellos depende que el universo siga existiendo, ya que si el Sol no se alimenta no podrá continuar su lucha sin fin. Y al estar el azteca al lado del Sol, se considera al lado del Bien en un combate moral contra los poderes del Mal. Tal es, en resumen, el meollo mismo de la cosmovisión mítico religiosa de los aztecas y el resorte secreto que hizo de ellos los creadores del Imperio Mexicano y de la gran ciudad lacustre centro del mundo *tenochca*. Las investigaciones y trabajos de Caso sobre lo que constituye el núcleo dinámico de la principal porción de los nahuas al tiempo de la Conquista, servirán de base insustituible para la ulterior búsqueda de las ideas estrictamente filosóficas de "esa escuela muy antigua" de que nos habla también el mismo Caso.

l) SOUSTELLE

Existe otro importante estudio, verdadero complemento de los trabajos de Caso: *El pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos*, del Dr. Jacques Soustelle, notable antropólogo e historiador, varias veces residente en México.[92]

Puede describirse su mencionada obra como una apretada síntesis en la que van presentándose con claridad y siempre sobre una firme base documental, las concepciones fundamentales de los nahuas sobre el origen del mundo, los cuatro soles, el Sol, los astros y cielos, la tierra y la vegetación, las

[91] CASO, Alfonso, *El Aguila y el Nopal*, en *op. cit.*, p. 102.
[92] SOUSTELLE, Jacques, *La Pensée Cosmologique des anciens mexicains*, Hermann et Cie. Ed., París, 1940.

moradas de los muertos, los puntos cardinales, el espacio y el tiempo.

Mas no sólo está el valor de esta obra en ser una bien lograda síntesis de la cosmología náhuatl, ya que además con frecuencia nos encontramos en ella acertadas consideraciones que ponen de manifiesto lo bien meditado del estudio de Soustelle. Así, por ejemplo, refiriéndose a la naturaleza de la lengua náhuatl, dice:

"...puede ser caracterizada como un instrumento de trasmisión de asociaciones tradicionales, de bloques, si se quiere, de enjambres de imágenes...

Ahora bien, lo que caracteriza el pensamiento cosmológico mexicano, es precisamente la ligación de imágenes tradicionalmente asociadas. El mundo es un sistema de símbolos que se reflejan mutuamente: colores, tiempos, espacios orientados, astros, dioses, hechos históricos, todos encuentran una cierta correspondencia. No nos encontramos en presencia de 'largas cadenas de raciocinios', sino de una implicación recíproca y continua de los diversos aspectos de un todo." [93]

Tras exponer y comentar las principales ideas cosmológicas nahuas, da Soustelle una interpretación final de su mundo espacio-temporal:

"Así, el pensamiento cosmológico mexicano no distingue radicalmente el espacio y el tiempo; se rehusa sobre todo a concebir al espacio como un medio neutro y homogéneo independiente del desenvolvimiento de la duración. Esta se mueve a través de medios heterogéneos y singulares, cuyas características particulares se suceden de acuerdo con un ritmo determinado y de una manera cíclica. Para el pensamiento mexicano no hay un espacio y un tiempo, sino espacios-tiempos donde se hunden y se impregnan continuamente de cualidades propias los fenómenos naturales y los actos humanos. Cada 'lugar-instante', complejo de sitio y acontecimiento, determina de manera irresistible todo lo que se encuentra en él. El mundo puede compararse a una decoración de fondo sobre la cual varios filtros de luz de diversos colores, movidos por una máquina incansable, proyectaran reflejos que se suceden y superponen, siguiendo indefinidamente un orden inalterable. En un mundo semejante, no se concibe al cambio como el resultado de un *devenir* más o menos desplegado en la duración, sino como una mutación brusca y total: hoy es el Este quien domina, mañana será el Norte, hoy vivimos todavía en un día fasto y pasamos sin transición a los días nefastos *nemontemi*. La ley del mundo es la alternancia de cualidades distintas, radicalmente separadas, que dominan, se desvanecen y reaparecen eternamente." [94]

[93] *Ibid.*, p. 9.
[94] *Ibid.*, p. 85.

Al lado de *El pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos*, mencionaremos otro libro también fundamental de Soustelle: *La vida cotidiana de los aztecas*.[95]

Destinada esta obra a un público más amplio, al igual que otros artículos publicados por Soustelle en varias revistas, encierra no obstante, valiosas exposiciones y comentarios sobre la concepción azteca del mundo. Son especialmente importantes los capítulos III, V y VII en los que se refiere expresamente a la cosmovisión y religión aztecas, a su sistema educativo, a su ética y orden social, así como a sus artes. Resumiendo su juicio sobre la cultura y el pensamiento azteca, termina Soustelle este libro con el siguiente párrafo que transcribimos íntegramente:

> "La cultura de los antiguos mexicanos, tan súbitamente aniquilada, es una de aquellas de las que puede enorgullecerse la humanidad de ser creadora. Esa cultura debe tener su sitio en el espíritu y en el corazón de aquellos para quienes nuestro común Patrimonio está formado por todos los valores concebidos por nuestra especie, en todo tiempo y lugar, entre nuestros tesoros de más valor, por ser poco frecuentes. De tarde en tarde, en lo infinito del tiempo y en medio de la enorme indiferencia del mundo, algunos hombres reunidos en sociedad, crean algo que los sobrepasa, una civilización. Son los creadores de culturas. Y los indios de Anáhuac, al pie de sus volcanes, a la orilla de sus lagos, pueden ser contados entre esos hombres."[96]

m) Ramos

En estrecha relación con el pensamiento cosmológico de los aztecas y con esa "escuela filosófica muy antigua" de que nos habla Caso, debemos aludir aquí al capítulo inicial de la *Historia de la Filosofía en México* del Dr. Samuel Ramos, iniciador de las investigaciones filosóficas sobre lo mexicano.[97] En dicho capítulo titulado: "¿Hubo filosofía entre los antiguos mexicanos?", señala Ramos con verdadero sentido crítico el meollo de la cuestión: es necesario contar con fuentes auténticas para poder responder en forma definitiva. Admite que,

[95] Soustelle, Jacques, *La Vie quotidienne des aztèques à la veille de la conquête espagnole*, Libraire Hachette, París, 1955.

[96] Soustelle, Jacques, *op. cit.*, p. 275.

[97] Ramos, Samuel, *Historia de la Filosofía en México*, UNAM, Imprenta Universitaria, México, 1943. (El mismo trabajo de Ramos: "¿Hubo Filosofía entre los antiguos Mexicanos?", fue publicado en *Cuadernos Americanos*, Año I, Vol. II, pp. 132-145.)

"La astronomía de los aztecas y de los mayas, aun cuando se encuentre vinculada con ideas religiosas, constituye sin duda alguna un esfuerzo racional por conocer el universo...

Las concepciones astronómicas muestran su parte racional en aquellos puntos que tenían que servir como sistemas de referencia para la cronología. La astronomía está pues, forzosamente ligada con la aritmética para formar el Calendario y en éste se expresa de un modo claro la concepción temporal que estos pueblos se hacían del Universo..." [98]

Con la mira siempre puesta en la necesidad de conocer las fuentes, se refiere Ramos a un pequeño estudio de Salvador Domínguez Assiayn publicado en la desaparecida *Revista Contemporáneos,* como extracto de una obra en preparación sobre la civilización de los antiguos mexicanos.[99] Desgraciadamente, en dicho estudio Domínguez Assiayn, no obstante sus magníficas intenciones que le hacen atribuir fantásticamente a los nahuas un conocimiento de la "inmortalidad de la energía y de la materia, reconociendo la contemporaneidad de ambas", no señala la existencia de fuentes directas, en las que pudieran estar auténticamente expresadas por lo menos algunas de las opiniones de los antiguos sabios o filósofos mexicanos.

Tan sólo los textos filosóficos nahuas recogidos principalmente por Sahagún de labios de los indios viejos y pasados luego "por triple cedazo" de comprobación histórica, podrán responder en forma cierta y definitiva a la pregunta de Ramos. Por esto juzgamos que es mérito de éste el haber planteado así la cuestión. ¿Hubo filosofía entre los antiguos mexicanos?, dejando pendiente la respuesta de la existencia de fuentes auténticas.

n) Garibay

Fue precisamente el Dr. Angel Ma. Garibay K., conocedor mejor que nadie de los innumerables textos nahuas que él mismo ha paleografiado y traducido, quien por vez primera nos señaló sin vacilaciones la existencia de fuentes auténticas para el estudio de la filosofía náhuatl. Todo el que haya leído sus antologías de poesía lírica y épica nahuas, o su más amplia

[98] *Ibid.*, pp. 11 y 13.

[99] Domínguez Assiayn, Salvador. "Filosofía de los Antiguos mexicanos", en *Revista Contemporáneos,* núm. 42-43, pp. 209-225 (citado por Ramos, *op cit.*, página 14).

obra sobre literatura náhuatl, habrá encontrado ya no pocos textos en verso o en prosa, en los que surgen dudas o se plantean problemas de hondo sentido filosófico. Así, para aducir sólo un ejemplo, nos encontramos en su *Historia de la Literatura Náhuatl* un viejo poema en el que meditando en *Ipalnemoani* (el dador de la vida), se despierta de pronto la inquietud metafísica, expresada en angustiosa pregunta sobre la realidad y el valor de la vida presente:

"Pero, ¿algo verdadero digo?
aquí, oh tú por quien se vive,
solamente estamos soñando,
solamente somos como quien despierta a medias
y se levanta..." [100]

O, aquella otra serie de preguntas sobre el más allá, del que implícitamente se confiesa no saber nada con certeza:

"¿Son llevadas las flores al reino de la muerte?
¡Es verdad que nos vamos, es verdad que nos vamos!
¿A dónde vamos, ay, a dónde vamos?
¿Estamos allá muertos o vivimos aún?
¿Otra vez viene allí el existir?" [101]

Y así como estos, nos salen al paso en incontables ocasiones discursos y poemas, que con igual derecho que las sentencias de Heráclito, el poema de Parménides o los himnos védicos, merecen ser tenidos por reflexiones filosóficas.

Pero, aún hay más, cuando atraídos por los muchos textos semejantes a los citados, nos propusimos investigar seriamente las fuentes del pensamiento náhuatl, nos encontramos con que el mismo Garibay había ido seleccionando ya con fino sentido crítico varios textos de contenido estrictamente filosófico, del vasto material paleografiado y traducido por él. Dichos textos amablemente puestos a nuestra disposición por Garibay, así como otros que encontramos por nuestra cuenta, como aquel en el que se describen expresamente los atributos y funciones de los "sabios o *philosophos*", como anotó Sahagún al margen del manuscrito, constituyen precisamente las fuentes buscadas, cuyo origen y valoración crítica hemos dado ya anteriormente.[102]

100 GARIBAY K., Angel Mª, *Historia de la Literatura Náhuatl*, T. I, p. 147.
101 *Ibid.*, p. 186.
102 De grande ayuda nos han sido asimismo las versiones paleográficas de

ñ) Fernández

Junto con el aprovechamiento de estas fuentes escritas, existe también la posibilidad de leer el pensamiento náhuatl en sus expresiones artísticas como la escultura. Y nadie que sepamos ha logrado esto con tanto acierto como el Dr. Justino Fernández quien en su magnífica obra *Coatlicue, estética del arte indígena antiguo,* descubre el hondo simbolismo implicado en la estatua de *Coatlicue,* la diosa de la tierra. Así, proponiendo claramente el fin de su investigación, nos dice el mismo Justino Fernández:

> "...lo importante ahora es encontrar el *ser* histórico de la *mundivisión* azteca, es decir: el *ser* de los dioses y el *ser* de la existencia humana, ambos en relación esencial, para llegar a comprender el *ser* histórico de la belleza de Coatlicue, que es nuestro objetivo final.
>
> Los aztecas vivieron el principio del movimiento en los dioses, en la vida, en el hombre y en todo ser generado por ellos, por eso su cultura y su arte tienen un sentido dinámico, tras de un aparente estatismo. El ser de su mundivisión es dinámico. Mas hay que aprender el sentido profundo de ese dinamismo, hay que comprender cómo lo sintieron, pensaron e imaginaron, y para eso hay que volver a *Coatlicue,* para no apartarnos de nuestro punto de partida y de llegada." [103]

Que Justino Fernández logró cabalmente su cometido, es decir, que supo leer en la piedra la *mundivisión* azteca, nos lo prueba su obra y nos lo confirma Samuel Ramos en su prólogo a *Coatlicue:* "arroja una luz inesperada para fijar con precisión la visión cósmica de los aztecas".[104]

Seler, Lehmann, Schultze-Jena, Anderson y Dibble, que se han hecho beneméritos de la cultura mexicana al publicar los textos recopilados por Sahagún, mencionados ya al tratar de las fuentes.

103 FERNÁNDEZ, Justino, *Coatlicue, estética del arte indígena antiguo*, pp. 249-250.

104 *Ibid.*, p. 12.

Casi simultáneamente con la aparición de la primera edición del presente libro (1956), la arqueóloga Laurette Sejourné publicó en Londres una obra titulada *Burning Water, Religion in Ancient Mexico*, Thames and Hudson, London-New York, 1956. (Publicada en castellano: *Pensamiento y Religión en el México Antiguo*, Colecc. Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México, [illegible]

En dicho libro, su autora, partiendo principalmente del estudio interpretativo de numerosos glifos y pinturas, entre otros de los importantes murales descubiertos por ella misma en Zacuala (Teotihuacán), muestra lo más elevado del pensamiento religioso y espiritualista prehispánico y de su dios y héroe cultural Quetzalcóatl, como creador de una de las grandes concepciones religiosas de la humanidad, en contraposición con las ideas del grupo azteca acerca de la guerra y los sacrificios humanos.

Encontrándonos pues ante estos recientes trabajos de investigación sobre la cultura náhuatl, acerca de su literatura, de su estética y religión y conociendo las maravillas descubiertas en dichos campos por Garibay y Justino Fernández, intentaremos penetrar avanzando sobre la firme base de nuestras fuentes, en el terreno de lo que fue en sentido propio la filosofía náhuatl. Con este fin dividiremos nuestro trabajo en la siguiente forma: mostraremos en primer término la existencia de inquietudes y problemas de carácter filosófico, así como de hombres dedicados a buscar el saber racional, es decir, la existencia de filósofos (Capítulo I).

Posteriormente analizaremos los textos en que aparecen sus concepciones e ideas cosmológicas (Capítulo II); sus ideas metafísicas y teológicas (Capítulo III); su pensamiento acerca del origen, situación y destino humanos (Capítulo IV), así como su imagen del hombre en cuanto creador de una forma de vida: los principios de sus sistemas educativo, ético y jurídico, el pensamiento místico-guerrero de *Tlacaélel* y la concepción náhuatl del arte (Capítulo V), para terminar con una búsqueda acerca de los posibles orígenes del pensamiento náhuatl (Capítulo VI). Y expresamente aclaramos que los textos filosóficos que aquí van a estudiarse constituyen sólo una muestra de los muchos que podrían aducirse. Nuestro trabajo será en este sentido un mero abrir brecha en el campo virgen de la filosofía de los nahuas.

En otra obra suya, *Un Palacio de la Ciudad de los Dioses*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1959, confrontando numerosos textos de procedencia náhuatl prehispánica con las pinturas teotihuacanas de Zacuala, muestra la antigüedad de varias doctrinas y conceptos que, vigentes aún en el tiempo de la Conquista, parecen tener sus raíces en el período clásico de la ciudad de los dioses. Para apreciar la importancia de este trabajo bastará con notar que las pinturas estudiadas en él por la señora Sejourné constituyen algo así como un gran "códice mural", el más antiguo que se conoce del mundo náhuatl prehispánico.

El profesor holandés Rudolph A. M. Van Zantwijk, publicó en 1957 un breve estudio titulado "Aztec Hymns, as the Expression of the Mexican Philosophy of Life" en la revista *Internationales Archiv für Etnographie* (Vol. XLVIII, Nº 1, pp. 67-118, Leiden, Holanda, 1957). En dicho trabajo, muestra su autor la posibilidad de estudiar sobre la base de los himnos y poesías recogidas a raíz de la conquista conceptos fundamentales como son, entre otros, el de la Divinidad Suprema, el politeísmo azteca, el significado de la guerra florida, las ideas de la vida y la muerte. Es particularmente importante subrayar que en su breve estudio el Sr. Van Zantwijk apoya siempre sus conclusiones sobre un análisis de los varios textos cuyo original en náhuatl ofrece en todos los casos.

Se trata pues de un estudio que aunque breve, está muy lejos de ser una mera copia y repetición de trabajos anteriores, como resultado que es de una investigación de primera mano.

A manera de apéndices a este estudio, añadiremos el original náhuatl de todos los textos citados, al igual que un "vocabulario filosófico náhuatl", en el que se explicará el significado preciso de varios de los términos filosóficos nahuas, que hayamos ido encontrando en los textos.

En esta forma, haciendo rigurosa labor de *ex-égesis* y huyendo siempre de la que llamaríamos *eis-égesis*, o atribución de un sentido ajeno a los textos, procuraremos poner de manifiesto la insospechada riqueza de los principales aspectos de un pensamiento que supo descubrir y abordar muchos de los grandes temas que han preocupado a los filósofos de todos los tiempos.

Capítulo I

EXISTENCIA HISTORICA DE UN SABER FILOSOFICO ENTRE LOS NAHUAS

La cosmovisión mítico-religiosa de los nahuas de principios del siglo xvi nos es hoy conocida gracias a investigadores como Seler, Caso, Soustelle, Garibay y Fernández, que han logrado reconstruirla sobre la base de las fuentes directas y desde diversos puntos de vista. Particularmente Alfonso Caso ha mostrado cuál era la estructuración interna de esa visión del mundo, en la que los diversos mitos cósmicos y las creencias sobre un más allá giraban alrededor del gran mito solar, que hacía específicamente de la nación azteca "el pueblo del Sol".

Mas, no obstante el afán de unidad y los penetrantes atisbos presentes en la compleja cosmovisión náhuatl, hay que reconocer que si el pensamiento de sus sabios no hubiera llegado más lejos, entonces la filosofía en sentido estricto no habría aparecido entre ellos. Porque, aun cuando los mitos y creencias son la primera respuesta implícita al misterio latente del universo, en realidad filosofar es algo más que ver el mundo a través de los mitos.

Dar una definición de filosofía que sea aceptada por las varias escuelas, es cosa difícil. Sin embargo, creemos que todos admitirán que para filosofar en sentido estricto se requiere la percepción explícita de problemas en el ser de las cosas. Es menester admirarse y dudar de las soluciones ya hechas, fruto de la tradición o la costumbre, para poder preguntarse racionalmente sobre el origen, ser y destino del universo y del hombre. Son filósofos quienes experimentan la necesidad de explicarse el acontecer de las cosas, o se preguntan formalmente cuál es su sentido y valor, o yendo aún más lejos, inquieren sobre la *verdad* de la vida, el existir después de la muerte, o la posibilidad misma de conocer todo ese *trasmundo*

—más allá de lo físico— donde los mitos y las creencias habían situado sus respuestas. Inquietarse y afanarse por esto es filosofar en sentido estricto.

Ahora bien, ¿tenemos pruebas ciertas de que tal inquietud y afán hayan aparecido entre los nahuas? ¿Hubo entre ellos quienes empezaran a dudar de los mitos, tratando de racionalizarlos, hasta llegar a plantearse en forma abstracta y universal cuestiones como las arriba mencionadas?

Con base en la evidencia de los documentos nahuas examinados al tratar de las fuentes, nuestra respuesta es decididamente afirmativa. Los textos originales libres de toda interpretación que pudiera falsear o desviar fantásticamente su sentido, irán apareciendo a lo largo de este estudio, hablando por sí mismos. Confesamos, desde luego, que la versión castellana que de dichos textos daremos, no obstante ser escrupulosamente fiel, difícilmente alcanzará a mostrar la maravillosa concisión y lo matizado de la lengua náhuatl. Por esto, en un apéndice se ofrecerán también los textos en su lengua original, así como un "vocabulario filosófico náhuatl", en el que se analizarán varias palabras compuestas, de las que únicamente se hallan sus elementos en los diccionarios clásicos, pero no filosóficos, de Molina y Remi Simeon. Y es que el náhuatl, así como el griego y el alemán, son lenguas que no oponen resistencia a la formación de largos compuestos a base de la yuxtaposición de varios radicales, de prefijos, sufijos e infijos, para expresar así una compleja relación conceptual con una sola palabra, que llega a ser con frecuencia verdadero prodigio de "ingeniería lingüística".[1] Es pues en este sentido el idioma náhuatl un adecuado instrumento para la expresión del pensamiento filosófico que, como veremos, se refleja a veces aun en la misma estructura interna de los términos.

[1] Sobre la filosofía implicada en el idioma náhuatl, véase el interesante trabajo del Dr. Agustín de la Rosa: *Estudio de la Filosofía y riqueza de la lengua mexicana*. Guadalajara, 1889.

La parte más interesante del estudio del Dr. De la Rosa fue reimpresa en un suplemento de la revista *Et Caetera*, Guadalajara, Jal., marzo de 1950, número 1, pp. 1-15.

DESCUBRIMIENTO DE LOS PROBLEMAS

Las primeras dudas e inquietudes que agitaron al pensamiento náhuatl, y que a continuación presentamos traducidas, tomando en cuenta lo anteriormente dicho, se conservan bajo la forma de lo que hoy llamaríamos "pequeños poemas". Al lado de cantares religiosos, poemas épicos, eróticos y de circunstancia, nos encontramos en la rica *Colección de Cantares Mexicanos*, de la Biblioteca Nacional de México, esos pequeños trozos en los que aparecen en toda su fuerza —hasta diríamos que lírica y dramáticamente a la vez— las más apremiantes preguntas de la filosofía de todos los tiempos. Ya hemos tratado, al presentar nuestras fuentes, de la autenticidad y antigüedad prehispánica de estos *Cantares*. Sólo precisaremos ahora —siguiendo en esto a Garibay— que dichos textos proceden del período comprendido entre 1430 y 1519. Lo cual no quiere decir que se excluyan influencias mucho más antiguas, así como ideas y tradiciones toltecas, etc. Se señalan únicamente esas fechas como puntos ciertos de referencia cronológica.[2] No afirmamos tampoco que todos los textos aducidos, sean obra de un mismo autor. Lo que sí sostenemos es que contienen auténticos problemas descubiertos por el pensamiento náhuatl antes de la conquista. Así, el primero que vamos a presentar puede describirse como una serie de preguntas sobre el valor de lo que existe, en relación con el afán humano de encontrar satisfacción en las cosas que están sobre la tierra:

"¿Qué era lo que acaso recordabas?
¿Dónde andaba tu corazón?
Por esto das tu corazón a cada cosa.
sin rumbo lo llevas: vas destruyendo tu corazón.
Sobre la tierra, ¿acaso puedes ir en pos de algo?"[3]

[2] Las razones históricas que presenta Garibay para adoptar esas fechas, pueden verse en su *Historia de la Literatura Náhuatl*, t. I, pp. 22-24.

[3] *Ms. Colección de Cantares Mexicanos*. Original en la Biblioteca Nacional de México. Ed. fototípica de Antonio Peñafiel, México, 1904, fol. 2, v.

En el *Apéndice I* a este trabajo se ofrecerán todos los textos citados en

Un breve comentario de tres conceptos fundamentales expresados en este pequeño poema, nos revelará, desde luego, la hondura de pensamiento de la que estamos llamando *problemática* náhuatl.

El primero aparece en las dos líneas iniciales. Se pregunta en ellas qué es lo que memoria y corazón pueden encontrar de verdaderamente valioso. Dice el texto, ¿qué era lo que tu mente y corazón hallaban? *Tu corazón: moyollo.* Como lo veremos más detenidamente, el complejo idiomático náhuatl *mix, moyollo* (tu cara, tu corazón), significa "tu persona, tu propio ser". Apareciendo aquí tan sólo la segunda parte de dicho modismo, obviamente se está aludiendo a la persona en su sentido dinámico, en cuanto busca y desea. Como comprobación de esto puede añadirse que *yóllotl* (corazón), es un derivado de la misma raíz que *ollin* (movimiento), lo que deja entrever la más primitiva concepción náhuatl de la vida: *yoliliztli;* y del corazón: *yóllotl,* como movimiento, tendencia.

Otra idea de suma importancia surge también en la tercera y cuarta líneas del poema: el hombre, es un ser sin reposo, da su corazón a cada cosa *(timóyol cecenmana)* y andando sin rumbo *(ahuicpa),* perdiendo su corazón, se pierde a sí mismo.

Apremiante aparece así la pregunta de la línea final: *sobre la tierra,* ¿acaso puedes ir en pos de algo? *(In tlaticpac can mach ti itlatiuh?),* que traducida literalmente, plantea el problema de la posibilidad de dar con algo capaz de satisfacer al corazón (al ser todo) del hombre, aquí, "sobre la tierra" *(in tlaltícpac).* Término que como veremos se contrapone con frecuencia al complejo idiomático *topan, mictlan,* "lo (que está) sobre nosotros, en la región de los muertos", es decir, el más allá. *Tlaltícpac* (lo sobre la tierra) es por consiguiente lo que está aquí, lo que cambia, lo que todos vemos, lo manifiesto. Siendo prematuro querer penetrar más en el significado de este par de conceptos opuestos, sólo hacemos notar ahora cuál es el verdadero sentido del problema descubierto por la mente náhuatl acerca del valor de las cosas en el mundo cambiante de *tlaltícpac.*

Un poco más abajo, en otros textos de la misma colección,

su original náhuatl. Para facilitar su localización, añadiremos en cada caso a la respectiva cita la sigla AP I (apéndice I), seguida del número asignado a cada texto en el apéndice. Así, este primer texto tiene su original náhuatl en *AP I* 1.

abondando aún más en la pregunta sobre la urgencia de encontrar algo verdaderamente valioso en *tlaltícpac* (sobre la tierra), se plantea abiertamente el problema de la finalidad de la acción humana:

"¿A dónde iremos?
Sólo a nacer venimos.
Que allá es nuestra casa:
Donde es el lugar de los descarnados[4]

Sufro: nunca llegó a mí alegría, dicha.
¿Aquí he venido sólo a obrar en vano?
No es ésta la región donde se hacen las cosas.
Ciertamente nada verdea aquí:
abre sus flores la desdicha."[5]

Como lo muestran las líneas citadas, y otras semejantes que pudieran también aducirse, los pensadores nahuas se vieron impelidos a la búsqueda racional ante la realidad estrujante del sufrimiento y la urgencia de encontrar una explicación a su vida y a sus obras amenazadas de exterminio por el anunciado fin del quinto Sol, que había de poner término a todo lo existente.[6] Y a la persuasión de que todas las cosas tendrán que perecer fatalmente se sumaba una duda profunda sobre lo que pudiera haber más allá, que hace plantearse cuestiones como éstas:

"¿Se llevan las flores a la región de la muerte?
¿Estamos allá muertos o vivimos aún?[7]
¿Dónde está el lugar de la luz pues se oculta el que da la vida?"[8]

Preguntas que implican ya abiertamente una desconfianza respecto de los mitos sobre el más allá. Quienes se las plantean no están satisfechos con las respuestas dadas por el saber religioso. Por eso dudan y admiten que hay un problema. Quieren ver con mayor claridad cuál es el destino de nuestras

[4] *Ibid.*, fol. 3, r.; *AP I*, 2. *El lugar de los descarnados: Ximoayan.* Es ésta una de las formas de concebir el más allá. De ella habremos de ocuparnos más adelante al tratar del problema de la supervivencia humana después de la muerte.

[5] *Ibid.*, fol. 4; v.; *AP I*, 3.

[6] Recuérdese el mito cosmogónico de los soles, según el cual, tras la destrucción de los soles de tigre, de viento, de fuego y de agua, era la época actual la del sol de movimiento, *Ollintonatiuh*, que "como andan diciendo los viejos, en él habrá movimientos de tierra, habrá hambre y con esto pereceremos". *Anales de Cuauhtitlán* (ed. de W. Lehmann), p. 62.

[7] *Ibid.*, fol. 61, r.; *AP I*, 4.

[8] *Ibid.*, fol. 62, r.; *AP I*, 4.

vidas y consiguientemente, qué importancia tiene el afanarse en el mundo. Porque, si sobre la tierra nada florece y *verdea*, a excepción de la desdicha y si el más allá es un misterio, cabe entonces una pregunta sobre la realidad de nuestra vida, en la que todo se asoma por un momento a la existencia, para luego desgarrarse, hacerse pedazos y marcharse para siempre:

"¿Acaso de verdad se vive en la tierra?
No para siempre en la tierra: sólo un poco aquí.
Aunque sea jade se quiebra,
aunque sea oro se rompe,
aunque sea plumaje de quetzal se desgarra,
no para siempre en la tierra: sólo un poco aquí".[9]

La vida en *tlaltícpac*, sobre la tierra, es transitoria. Al fin todo habrá de desaparecer. Hasta las piedras y metales preciosos serán destruídos. ¿No queda entonces algo que sea realmente firme o *verdadero* en este mundo? Tal es la nueva pregunta que se hace el pensador náhuatl, dirigiéndola en forma de diálogo a quien tradicionalmente se cree que da la vida, a *Ipalnemohua:*

"¿Acaso hablamos algo verdadero aquí, dador de la vida?
Sólo soñamos, sólo nos levantamos del sueño.
solo es un sueño...
Nadie habla aquí de verdad..."[10]

Arraigada persuasión que hace afirmar que la vida es un sueño, no ya sólo en los cantares recogidos por Sahagún, sino también en las exhortaciones morales de los *Huehuetlatolli* o charlas de los viejos. Negándose todo cimiento y permanencia a lo que existe en *tlaltícpac* (sobre la tierra), surge una de las interrogaciones más hondas y angustiosas: ¿hay alguna esperanza de que el hombre pueda escaparse, por tener un ser *más verdadero*, de la ficción de los sueños, del mundo de lo que se va para siempre?

[9] *Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 17, r.; *AP I*, 5. Este texto es atribuido por el compilador de los cantares al rey *Nezahualcóyotl* (1402-1472), sobre quien tanto se ha fantaseado. Excediendo nuestros límites el adentrarnos aquí en un examen crítico de lo que llamaríamos las fuentes para el estudio de la vida y pensamiento de *Nezahualcóyotl* (los *Anales de Cuauhtitlán*, *Ixtlilxóchitl* y el *Ms. de los Cantares*), señalaremos siquiera los puntos fundamentales de este tema en el capítulo en el que estudiaremos las concepciones nahuas sobre la divinidad.

[10] *Ibid.*, fol. 5, v. y fol. 13, r.; *AP I*, 6.

"¿Acaso son verdad los hombres?
Por tanto ya no es verdad nuestro canto.
¿Qué está por ventura en pie?
¿Qué es lo que viene a salir bien?" [11]

Para la mejor comprensión de este texto diremos sólo que *verdad*, en náhuatl, *neltiliztli*, es término derivado del mismo radical que *tla-nél-huatl: raíz*, del que a su vez directamente se deriva: *nelhuáyotl: cimiento, fundamento.* No es por tanto mera hipótesis el afirmar que la sílaba temática NEL- connota originalmente la idea de "fijación sólida, o enraizamiento profundo". En relación con esto, puede pues decirse que etimológicamente *verdad*, entre los nahuas, era en su forma abstracta *(neltiliztli)* la cualidad de estar firme, bien cimentado o enraizado. Así se comprenderá mejor la pregunta del texto citado: *¿Acaso son verdad los hombres?*, que debe entenderse como: ¿acaso poseen los hombres la cualidad de ser algo firme, bien enraizado? Y esto mismo puede corroborarse con la interrogación que aparece dos líneas después, en la que expresamente se pregunta, *¿qué está por ventura en pie?*, lo cual puesto en relación con las afirmaciones hechas sobre la transitoriedad de las cosas, adquiere su más completo sentido.

Podemos, pues, concluir —libres de toda fantasía— que la preocupación náhuatl al inquirir si algo "era verdad" o "estaba en pie", se dirigía a querer saber si había algo fijo, bien cimentado, que escapara al *sólo un poco aquí*, a la vanidad de las cosas que están sobre la tierra *(tlaltícpac)*, que parecen un sueño. Toca al lector juzgar si es que esta cuestión náhuatl del *estar algo en pie*, tiene o no relación con el problema filosófico del pensamiento occidental de la *subsistencia* de los seres, que han sido concebidos como "sostenidos por un principio trascendente" (escolásticos), o como apoyados en una realidad inmanente de la que son manifestaciones (Hegel, panteísmo), o sin apoyo alguno, "existiendo allí", como quiere el existencialismo. Pero lo que aquí nos interesa es haber constatado que preocupó a los nahuas, ante la honda experiencia de la fugacidad universal de las cosas, la idea de encontrar una *fundamentación* del mundo y del hombre, como lo expresan sus citadas preguntas: "¿qué está por ventura en pie?, ¿acaso son verdad los hombres?" Y para poder apreciar el desarrollo mental que significa el preguntarse explícitamente

[11] *Ibid.*, fol. 10, v.; *AP I*, 7.

acerca de la *verdad* de los seres humanos, es necesario que recordemos tan sólo el hecho de que entre los griegos este mismo problema —planteado así, racional y universalmente— sólo surgió hasta la época de Sócrates y de los sofistas, es decir, después de casi dos siglos de pensar filosófico.[12] Podemos pues, sostener que aun desconociendo todavía las respuestas dadas por los pensadores nahuas, basta con la sola enunciación de sus problemas (¿Sobre la tierra, se puede ir en pos de algo? ¿Acaso son verdad los hombres? ¿Qué está por ventura en pie?), para afirmar que había entre ellos no sólo mitos y aproximaciones, sino antes bien un pensamiento vigoroso capaz de reflexionar sobre las cosas, preguntándose sobre su valor, su firmeza o evanescencia (¿son acaso un sueño?), hasta llegar por fin a ver racionalmente al hombre —a sí mismo— como problema.

Esto es lo que nos dicen los pocos textos presentados, escogidos de entre otros muchos que tratan de problemas semejantes. Queda, pues, establecido el hecho de una serie de inquietudes y preguntas de tipo filosófico —una *problemática*, como diríamos ahora — entre los nahuas anteriores a la venida de los conquistadores. Sin embargo, creemos que el solo haber probado la existencia de preguntas e inquietudes relacionadas con el ser de las cosas y del hombre, no basta para poder afirmar sin distingos la existencia de individuos dedicados al quehacer intelectual de plantearse esas preguntas y sobre todo de tratar de contestarlas. Es decir, la aparición de esas cuestiones pudo ser algo esporádico, sin que sea necesario dar por supuesta la existencia de *filósofos*. Cabe, pues, preguntarse explícitamente, ¿tenemos pruebas históricas de que haya habido entre los nahuas quienes se ocuparan de investigar el ser de las cosas y del hombre, con miras a encontrar soluciones a preguntas como las descubiertas en los textos?

Por verdadera fortuna tenemos la respuesta a esta cuestión entre los datos proporcionados a Sahagún por sus informantes indígenas al mediar el siglo XVI. Pasamos, pues a examinar el material en náhuatl recogido por Sahagún.

[12] Sabemos por los estudios de Jaeger, Mondolfo, etc., que ya antes del pensamiento cosmológico griego, había habido reflexiones e inquietudes sobre el sentido de la vida humana, pero como el mismo Jaeger expresamente lo afirma, dichas preocupaciones no fueron aún filosóficas en sentido estricto, sino su necesario antecedente histórico. Sigue, pues, siendo exacto afirmar que Sócrates y los sofistas fueron los primeros en aplicar el pensamiento filosófico al tema del hombre, aproximadamente dos siglos después de Tales de Mileto.

LOS SABIOS O FILOSOFOS

Ya hemos dicho que la información en náhuatl obtenida por Sahagún en Tepepulco, Tlatelolco y México, constituyó la base principal sobre la que redactó su *Historia general de las cosas de Nueva España.* Y aun cuando esta obra no es en modo alguno una mera versión castellana de los textos nahuas, pueden descubrirse en ella no obstante, secciones enteras que traducen casi al pie de la letra o resumen lo que en varios textos de los informantes indígenas se dice.

Será, pues, una especie de guía y comprobación el buscar primero en la *Historia* algo de lo que puede referirse a la existencia de sabios o filósofos entre los antiguos mexicanos, antes de pasar a exponer lo que se contiene en los textos nahuas originales. Así, ya desde la Introducción al libro primero, nos dice Sahagún que:

> "Del saber o ciencia de esta gente, hay fama que fue mucho como parece en el libro décimo, donde en el capítulo XXIX se habla de los primeros pobladores de esta tierra y se afirma que tuvieron perfectos filósofos y astrólogos..." [13]

Pasando ahora al Prólogo del Libro VI, dedicado por entero a la exposición de "la Retórica y Filosofía Moral y Teología de la gente mexicana", y que es todo un riquísimo repertorio de sus opiniones y doctrinas, nos encontramos con que el mismo Sahagún certifica allí una vez más la autenticidad de toda esa mina de datos ya que,

> "En este libro se verá muy a buena luz que lo que algunos émulos han afirmado, que todo lo escrito en estos libros antes de éste y después de éste, son ficciones y mentiras, hablan como apasionados y mentirosos, porque lo que en este volumen está escrito, no cabe en entendimiento de hombre humano el fingirlo ni hombre viviente pudiera contradecir el lenguaje que en él está; de modo que, si todos

[13] SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de Nueva España,* ed. de Acosta Saignes, México, 1946; t. I, p. 13.

los indios entendidos fueran preguntados, afirmarían que este lenguaje es propio de sus antepasados y obras que ellos hacían." [14]

Finalmente, para no recargar este capítulo con demasiadas citas, tan sólo aduciremos otro texto tomado del libro X de la *Historia*, en el que precisamente se resume un documento náhuatl de los informantes que trata especialmente sobre nuestro asunto.

"El sabio —escribe Sahagún hablando de las varias profesiones existentes entre los indios— es como lumbre o hacha grande, espejo luciente y pulido de ambas partes, buen dechado de los otros, entendido y leído; también es como camino y guía para los demás. El buen sabio, como buen médico, remedia bien las cosas, y da buenos consejos y doctrinas, con que guía y alumbra a los demás, por ser él de confianza y de crédito, y por ser cabal y fiel en todo; y para que se hagan bien las cosas, da orden y concierto con lo cual satisface y contenta a todos respondiendo al deseo y esperanza de los que se llegan a él, a todos favorece y ayuda con su saber." [15]

Pero, tiempo es ya de acudir a los textos originales en náhuatl. Y conviene repetirlo una vez más: no es aquí Sahagún el que habla, son los viejos informantes indígenas de Tepepulco y Tlatelolco que refieren lo que de jóvenes vieron y aprendieron en el *Calmécac* o escuela superior, antes de la venida de los conquistadores. Consta por tanto que hablaban de cosas que les eran bien conocidas. Y sabemos también que decían la verdad porque Sahagún se informó cuidadosamente sobre sus antecedentes morales y sobre todo porque cirnió "a través de triple cedazo" en Tepepulco, Tlatelolco y México, la información recibida, para ver si había o no concordancia en las varias versiones.

Habiéndose rechazado lo incierto o dudoso, tenemos por consiguiente genuina certeza histórica de la validez y veracidad de los dichos textos. Y constándonos también que Sahagún se fijó especialmente en el que vamos a presentar, ya que lo resumió expresamente en su *Historia*, damos ahora su traducción castellana, hecha con la mayor fidelidad y exactitud posibles. Tomando en cuenta su especial importancia, no sólo ofreceremos en el apéndice su original náhuatl, sino que además se inserta en página adyacente su reproducción facsimilar.

14 *Ibid.*, t. I, pp. 445-446.
15 *Ibid.*, t. II, p. 194.

En ella podrá verse claramente una anotación al margen que dice SABIOS O PHILOSOPHOS. La letra es como puede comprobarse sin género de duda del mismo fray Bernardino. Sabemos por tanto que juzgó él que la descripción que en esas líneas del texto náhuatl se hace era precisamente de las funciones y actividades de quienes merecían el título de filósofos. Toca ahora al lector, leyendo y analizando cuidadosamente el texto, juzgar si fue o no un acierto de Sahagún el hacer la anotación marginal de SABIOS O PHILOSOPHOS:

1.—"El sabio: una luz, una tea, una gruesa tea que no ahuma.
2.—Un espejo horadado, un espejo agujereado por ambos lados.
3.—Suya es la tinta negra y roja, de él son los códices, de él son los códices.
4.—El mismo es escritura y sabiduría.
5.—Es camino, guía veraz para otros.
6.—Conduce a las personas y a las cosas, es guía en los negocios humanos.
7.—El sabio verdadero es cuidadoso (como un médico) y guarda la tradición.
8.—Suya es la sabiduría trasmitida, él es quien la enseña, sigue la verdad.
9.—Maestro de la verdad, no deja de amonestar.
10.—Hace sabios los rostros ajenos, hace a los otros tomar una cara (una personalidad), los hace desarrollarla.
11.—Les abre los oídos, los ilumina.
12.—Es maestro de guías, les da su camino,
13.—de él uno depende.
14.—Pone un espejo delante de los otros, los hace cuerdos, cuidadosos; hace que en ellos aparezca una cara (una personalidad).
15.—Se fija en las cosas, regula su camino, dispone y ordena.
16.—Aplica su luz sobre el mundo.
17.—Conoce lo (que está) sobre nosotros (y), la región de los muertos.
18.—(Es hombre serio).
19.—Cualquiera es confortado por él, es corregido, es enseñado.
20.—Gracias a él la gente humaniza su querer y recibe una estricta enseñanza.
21.—Conforta el corazón, conforta a la gente, ayuda, remedia, a todos cura." [16]

[16] *Códice Matritense de la Real Academia*, ed. facsimilar de don Fco. del Paso y Troncoso, vol. VIII, últimas líneas del fol. 118 r. y primera mitad del 118 v. *AP I*, 8.

La traducción de este texto, así como las de los otros aquí presentados, cuando no se indique expresamente otra cosa, han sido hechas por el autor de este trabajo, bajo el asesoramiento lingüístico del eximio nahuatlato doctor Angel Mª Garibay K.

Comentario del texto:

Línea 1.—*El sabio: una luz, una tea, una gruesa tea que no ahuma.*

El sabio: tal es la forma usual de traducir la palabra náhuatl *tlamatini* (véase *Vocabulario*, de fray Alonso de Molina, folio 126 r.). Por juzgarla de especial interés en nuestro estudio, damos aquí su análisis etimológico. Dicha voz se deriva del verbo *mati* (él sabe), el sufijo —*ni*, que le da el carácter substantivado o participial de "el que sabe" (lat. *sapiens*). Finalmente el prefijo *tla* es un correlato que antepuesto al sustantivo o verbo significa *cosas* o *algo*. De todo lo cual se concluye que la palabra *tla-mati-ni* etimológicamente significa "el que sabe cosas" o "el que sabe algo".

En esta línea con bella metáfora se introduce la figura del *tlamatini* comparándolo con la luz de una gruesa tea, que iluminando, no ahuma.

Línea 2.—*Un espejo horadado, un espejo agujereado por ambos lados.*

Un espejo agujereado por ambos lados: tezcatl necuc xapo. Se alude aquí claramente al *tlachialoni:* una especie de cetro con un espejo horadado en la punta, que formaba parte del atavío de algunos dioses y les servía para mirar a través de él la tierra y las cosas humanas. Literalmente *tlachialoni*, como nota Sahagún en su *Historia:* "quiere decir miradero o mirador... porque con él se miraba por el agujero de enmedio".[17] Al aplicarse al Sabio, diciendo que es un espejo horadado se afirma que el *tlamatini* es en sí mismo una especie de órgano de contemplación: "una visión concentrada del mundo y de las cosas humanas".

Línea 3.—*Suya es la tinta negra y roja, de él son los códices, de él son los códices.*

Aparece aquí el sabio como poseedor de los códices: *Amoxtli*, los viejos libros nahuas hechos de tiras de "papel" de *amate (ficus petiolaris)*, doblados como biombos, y de los que sólo unos pocos se salvaron de la destrucción que acompañó a la Conquista. Que en dichos códices se conservaban importantes ideas filosóficas nos lo prueba, entre otros, el *Códice*

[17] SAHAGÚN, fray Bernardino de, *op. cit.*, t. I, p. 40.

Vaticano A 3738 en cuyas primeras "páginas" encontramos maravillosamente estilizadas sus concepciones acerca del principio supremo, los rumbos del universo, etc.

Línea 4.—*El mismo es escritura y sabiduría.*

Tlilli Tlapalli, a la letra significa que el sabio es tinta negra y roja. Pero como la yuxtaposición de dichos colores a través de toda la mitología náhuatl significa la representación y el saber de las cosas de difícil comprensión y del más allá, hemos creído conveniente dar aquí éste su obvio sentido metafórico: *escritura y sabiduría.*

Línea 8.—*Suya es la sabiduría trasmitida, él es quien la enseña, sigue la verdad.*

Suya es la sabiduría trasmitida, dicho en náhuatl con una sola palabra: *machize,* derivada de *machiztli* y del sufijo -*e* indicador de posesión (de él es...), que hace perder la terminación al sustantivo *machiz-(tli).* Conviene notar el sentido preciso de esta palabra, que aparece aquí como derivada de la forma pasiva de *mati* (saber) que es *macho* (ser sabido). Tenemos por consiguiente lo que podríamos llamar "un sustantivo pasivo": *sabiduría-sabida* (o trasmitida por tradición). Su correlato es *(tla)matiliztli:* sabiduría adquirida por sí mismo. Es éste un ejemplo de lo matizado del pensamiento náhuatl y de la flexibilidad de la lengua que tan concisamente lo expresa.

Línea 10.—*Hace sabios los rostros ajenos, hace a los otros tomar una cara (una personalidad), los hace desarrollarla.*

En tres sustantivos nahuas de una riqueza insospechada se encierra todo lo expresado en esta línea: *teixtlamachtiani, teixcuitiani, teixtomani.* Un análisis lingüístico mostrará su sentido: la voz *tlamachtiani* significa "el que enriquece o comunica algo a otro". La partícula *ix-* es el radical de *ixtli:* la cara, el rostro. Y el prefijo *te* es un correlato personal indefinido, término de la acción del verbo o sustantivo a que se anteponen: "a los otros". Por tanto, *te-ix-tlamachtiani:* significa al pie de la letra, "el que enriquece o comunica algo a los rostros de los otros". Y lo que les comunica es sabiduría, como por todo el contexto obviamente se deduce, ya que ha estado afirmándose que es "Maestro de la verdad", que "él es quien la enseña", etc.

Las otras dos palabras *te-ix-cuitiani:* "a-los-otros-una-cara-hace-tomar" y *te-ix-tomani:* "a-los-otros-una-cara-hace-desarrollar", son aún más interesantes, pues en ellas se descubre que el *tlamatini,* o sabio, tenía verdaderas funciones de pedagogo y psicológico. Por el sentido de estos textos, así como por lo que se afirma en las líneas 11 y 12, podrá constatarse claramente que existe un asombroso paralelismo entre la palabra *ixtli:* rostro, cuyo radical *ix-* hemos encontrado en estos tres compuestos, y la voz griega *prósopon* (cara), tanto en su significado primitivo de carácter anatómico, como en su aplicación metafórica de *personalidad.* Tal sentido metafórico de *ixtli* aparece con mucha frecuencia en las arengas y discursos conservados de memoria por los indios informantes de Sahagún, así como entre las frases y modismos nahuas de la colección del padre Olmos. Véase el siguiente ejemplo: *in te-ix in teyolo nonan nota nicchihua* "al rostro y corazón de otro (a tal persona) la hago mi madre y mi padre". (La tomo por guía o consejero).[18]

No insistiremos más sobre este punto ya que habremos de ocuparnos de él en el capítulo sobre el concepto náhuatl del hombre. Por ahora, cotéjese tan sólo la línea 10 del texto, con lo que se afirma en las 11 y 14. Esto ayudará a juzgar si es o no exacto lo que hemos dicho.

Línea 14. *Pone un espejo delante de los otros, los hace cuerdos, cuidadosos; hace que en ellos aparezca una cara (una personalidad).*

Aparece aquí el *tlamatini* o sabio en su calidad de moralista. Analizamos la palabra *tetezcaviani:* "que pone un espejo delante de los otros". El elemento central del compuesto es *tézcatl:* espejo, hecho de piedras labradas y pulidas, que como dice Sahagún, "hacían (reproducían) la cara muy al propio".[19] "De *tézcatl* se deriva el verbo *tezcavia* que con el prefijo *te* significa "poner un espejo a otros". Finalmente la desinencia *ni,* da al compuesto el carácter participial de *te-tezca-via-ni:* "El que a los otros pone un espejo". Y aparece luego lo que se busca al poner ante los otros un espejo: "hacerlos cuerdos y cuidadosos". Una vez más encontramos aquí paralelismo con un

[18] OLMOS, fray Andrés de, *Arte para aprender la Lengua Mexicana.* París, 1875, p. 247. Véase asimismo el "Huehuetlatolli, Documento A", publicado por Garibay en *Tlalocan,* vol. I, núm. 1, p. 45.

[19] SAHAGÚN, fray Bernardino de, *op. cit.,* t. II, p. 464.

pensamiento moral común entre los griegos y los pueblos de la India: la necesidad de conocerse a sí mismo: el *gnóthi seautón*, "conócete a ti mismo" de Sócrates.

En estrecha relación con esta idea hay un pasaje del célebre mito de *Quetzalcóatl* en una de sus versiones originales en náhuatl. Los hechiceros que lo visitan en Tula se empeñan en mostrarle un espejo para que él descubra quién es. Pero de esto nos ocuparemos más adelante al tratar de las ideas nahuas acerca del hombre.



El *tlamatini* en su papel de educador (*Códice Mendocino*).

Línea 16.—*Aplica su luz sobre el mundo.*

El concepto náhuatl del mundo era el expresado por la palabra *cemanáhuac*, que analizada en sus componentes significa: *cem-*, "enteramente, del todo" y *a-náhuac:* "lo que está rodeado por el agua" (a modo de anillo). El mundo era, pues, "lo que enteramente está circundado por el agua". Idea que encontraba una cierta verificación en lo que se conocía del llamado Imperio Azteca que terminaba por el occidente en el Pacífico y por el oriente en el Golfo, verdadero *Mare Ignotum*, más allá del cual sólo estaba el mítico "lugar del Saber": *Tlilan-tlapalan*. Con la palabra *cemanáhuac*, y el verbo *tlavia:* "iluminar", "aplicar una luz", se forma el compuesto: "aplica una luz sobre el mundo". Esta idea atribuída al *tlamatini*, o sabio, da a éste el carácter de *investigador del mundo físico.*

La línea 17 que viene a continuación nos hablará, a modo de contraposición de sus preocupaciones metafísicas.

Línea 17.—*Conoce lo (que) está sobre nosotros (y), la región de los muertos.*

Nos encontramos aquí con otro rasgo fundamental del *tlamatini* (sabio): "conoce lo (que está) sobre nosotros", *topan,* "lo que nos sobrepasa", y *mictlan,* "la región de los muertos", es decir, "el más allá".

El complejo idiomático: *topan, mictlan,* que aparece citado por los viejos informantes de Sahagún, no sólo en este lugar sino en otras ocasiones, siempre lleva consigo el significado de "lo que nos sobrepasa, lo que está más allá". Tal era la forma cómo concebía la mente náhuatl lo que hoy llamamos "el orden metafísico" o "del *noúmenon*". Su contraparte es el mundo: *cemanáhuac,* "lo que está enteramente rodeado por el agua".

En otros casos, como lo hemos ya insinuado en una nota, se contrapone también lo que está "sobre nosotros, el más allá" con "lo que está sobre la superficie de la tierra" *(tlaltícpac)*. Y es tal la persistencia y lo manifiesto de esta oposición, que no dudamos en afirmar que también los nahuas habían descubierto a su manera la dualidad o ambivalencia del mundo, que tanto ha preocupado al pensamiento occidental desde el tiempo de los presocráticos: por una parte, lo visible, lo inmanente, lo múltiple, lo fenoménico, que para los nahuas era *lo que está sobre la tierra: tlaltícpac,* y por la otra, lo permanente, lo metafísico, lo trascendente, que en la mentalidad náhuatl aparece como *topan, mictlan* (lo sobre nosotros, lo que se refiere al más allá, a la región de los muertos).

Cuando más adelante estudiemos los problemas estrictamente metafísicos del pensamiento náhuatl, así como sus anhelos por escaparse de la transitoriedad de *tlaltícpac,* acabaremos de constatar el hondo sentido de estos conceptos.

Línea 20.—*Gracias a él, la gente humaniza su querer y recibe una estricta enseñanza.*

Itech netlacaneco, "gracias a él, la gente humaniza su querer". Tal es la forma castellana de expresar la idea implicada en la voz náhuatl: *ne-tlaca-neco.* Un análisis de sus elementos nos lo mostrará: *-neco* constituye la voz pasiva de *nequi* (él quiere: él es querido); *tlaca* es el radical de *tlácatl:* hombre, ser humano; *ne-* es un prefijo personal, indefinido. Uniendo estos elementos se forma el compuesto *ne-tlaca-neco* que sig-

nifica "es querida humanamente la gente", *ítech:* gracias a él, (al sabio).

Es éste un nuevo aspecto del *tlamatini* que apunta a una cierta idea de "lo humano", como calidad moral. Se encuentra aquí como en embrión un descubrimiento de tipo humanista entre los nahuas. ¿Era esta humanización del querer una de las ideas básicas en su educación? Así parece indicarlo el texto. Tanto esto, como sus posibles implicaciones respecto de la moral y el derecho nahuas, serán objeto de nuestro estudio, cuando expresamente presentemos una serie de textos de carácter ético-jurídico, en el capítulo V de este trabajo.

Haciendo ahora un breve resumen del texto ya comentado, se acabará de comprender su contenido: en sus cuatro primeras líneas se describe simbólicamente la esencia del filósofo —no por una definición a base de género y diferencia específica—, sino por un *engarce* de los rasgos o aspectos más significativos del ser del filósofo: ilumina la realidad como "una gruesa tea que no ahuma"; es una visión concentrada del mundo: un *tlachialoni,* instrumento de contemplación; "de él son los códices"; "es escritura y sabiduría". Tal es el "enjambre de rasgos e imágenes" que evoca en la mente náhuatl la figura del sabio. Aparece luego éste en su relación con los hombres. Primero —líneas 5 a 9— es presentado como maestro *(temachtiani).* Se dice de él que "es camino", "suya es la sabiduría trasmitida", "es maestro de la verdad y no deja de amonestar". Aparece luego —líneas 10 a 13— como un genuino psicólogo *(teixcuitiani)* que "hace a los otros tomar una cara y los hace desarrollarla"; "les abre los oídos... es maestro de guías..." En la línea 14 se describe su función de moralista: *(tetezcahuiani)* "pone un espejo delante de los otros, los hace cuerdos, cuidadosos..." Se refleja en seguida su interés por examinar el mundo físico —líneas 15 y 16 *(cemanahuactlahuiani)* "se fija en las cosas, aplica su luz sobre el mundo". Con una sola frase —línea 17— se indica que es un metafísico, ya que estudia "lo que nos sobrepasa, la región de los muertos", el más allá. Finalmente, como resumiendo sus atributos y misión principal, se dice —líneas 19 a 21— que "gracias a él la gente humaniza su querer y recibe una estricta enseñanza".

En pocas palabras, aplicando anacrónica y análogamente al sabio o *tlamatini* los términos con que hoy se designan a

quienes tienen muy semejantes funciones, diremos que era un maestro, un psicólogo, un moralista, un cosmólogo, un metafísico y un humanista. Léase el texto una vez más y júzguese imparcialmente si es o no acertado este análisis.

Una valiosa comprobación de esto podrá encontrarse en el prólogo de Ixtlilxóchitl a su *Historia de la Nación Chichimeca*, en donde resume su información acerca de las diversas especies de sabios que había en Tezcoco. Después de referirse a quienes ponían "por su orden las cosas que acaecían en cada año", a los que "tenían a su cargo las genealogías", a los que "tenían cuidado de las pinturas de los términos, límites y mojoneras de las ciudades... y de los repartimientos de tierras", y tras de mencionar a los conocedores de las leyes y a sus diversos sacerdotes, dice:

> "Y finalmente, los filósofos y sabios que tenían entre ellos, estaba a su cargo pintar todas las ciencias que sabían y alcanzaban y enseñar de memoria todos los cantos que conservaban sus ciencias e historias; todo lo cual mudó el tiempo con la caída de Reyes y Señores y con los trabajos y persecuciones de sus descendientes..."[20]

Y conviene recalcar —aunque sea de paso— lo que nota aquí Ixtlilxóchitl, que eran precisamente los *tlamatinime*, o filósofos nahuas, quienes tenían a su cargo componer, pintar, saber y enseñar los cantares y poemas donde conservaban sus ciencias. No es, por consiguiente, arbitrario buscar allí sus problemas filosóficos, como ya lo hemos hecho y continuaremos haciéndolo. Y es que sucedió con los nahuas lo que con casi todos los pueblos antiguos, que encontraron en la expresión rítmica de los poemas un medio que les permitía retener en la memoria más fácil y fielmente lo que recitaban o cantaban. Pudiera decirse en este sentido que grabando las palabras por medio de los versos enseñados en el *Calmécac*, imprimían los nahuas sus ideas, no ya sobre el papel, sino más íntimamente en el substrato animado de la memoria, de donde a su vez pasaron —como se ha mostrado— principalmente a los textos manuscritos de los informantes de Sahagún.

Comprobada por tanto la existencia de sabios cuyos atributos les merecen la denominación griega de *filósofos*, en vez de acumular aquí las referencias a los lugares de algunas cró-

[20] IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva, *Obras Históricas*, t. II, p. 18.

nicas de los antiguos misioneros que aluden a ellos, parece mejor presentar ahora lo que podría llamarse una contraprueba histórica.[21] Así como habían hablado los informantes de Sahagún acerca de los verdaderos sabios, no dejaron tampoco de mencionar a los sabios falsos, a quienes podemos designar anacrónicamente con el nombre de *sofistas*, siguiendo el ejemplo de Sahagún que llama *philosophos* a los primeros.

La contraposición de sus características con las del sabio verdadero, permitirá llegar a conocer cuál era el ideal náhuatl del saber enseñado en el *Calmécac.* He aquí, por tanto, en fiel versión castellana, la descripción del pseudo-sabio:

1.—"El falso sabio: como médico ignorante, hombre sin sentido, dizque sabe acerca de Dios.
2.—Tiene sus tradiciones, las guarda.
3.—Es vanagloria, suya es la vanidad.
4.—Dificulta las cosas, es jactancia e inflación.
5.—Es un río, un peñascal.[22]
6.—Amante de la obscuridad y el rincón,
7.—sabio misterioso, hechicero, curandero,
8.—ladrón público, toma las cosas.
9.—Hechicero que hace volver el rostro,[23]
10.—extravía a la gente,
11.—hace perder a los otros el rostro.
12.—Encubre las cosas, las hace difíciles,
13.—las mete en dificultades, las destruye,
14.—hace perecer a la gente, misteriosamente acaba con todo."[24]

En la descripción que aquí se da del *amo qualli tlamatini* "sabio no bueno", conviene destacar siquiera la contraposición de sus rasgos y atributos con los del auténtico sabio o *tlamatini* náhuatl. Así como de éste se dijo que "a-los-otros-un-rostro-hace-tomar" *(teixcuitiani)*, así del falso sabio se afirma ahora que es quien "a-los-otros-hace-perder-su-rostro" *(teixpoloa)*. Y si el sabio genuino *se fija en las cosas, regula su camino, dispone y ordena,* de manera contraria el que hemos

[21] En la *Introducción*, en la sección destinada al estudio de las *Fuentes*, se encontrarán las citas precisas de varias crónicas y relaciones donde se menciona a los *tlamatinime* o sabios.

[22] *Un río, un peñascal: atóyatl, tepexitli.* Es éste un complejo idiomático en náhuatl que significa metafóricamente "desgracia, infortunio".

[23] *Teixcuepani: hace-que-los-otros-vuelvan el rostro*, es decir, como lo indican claramente las siguientes palabras del texto: "extravía a la gente, la desorienta".

[24] *Códice Matritense de la Real Academia*, vol. VIII, fol. 118, v.; *AP I* [illegible]. Se encuentra este texto, como lo muestra la cita, a continuación del ya ofrecido sobre los sabios o *philosophos*.

designado como *sofista náhuatl* "misteriosamente acaba con todo": *tlanahualpoloa.* Término interesante que literalmente quiere decir: "a-las-cosas-misteriosamente-destruye".

Ambos pretenden influir activamente en la gente, enseñando: uno, la verdad, "que hace sabios los rostros ajenos"; el otro, cual hechicero, "encubriendo las cosas", "hace perecer a la gente y misteriosamente acaba con todo". Tal es el testimonio transmitido a Sahagún por sus informantes indígenas que prueban tener clara conciencia de que había también entre ellos pseudo-sabios, cuya "jactancia e inflación" se ponían de manifiesto al compararlos con la figura del genuino *tlamatini.*

UNA CIERTA DIVERSIFICACION DEL SABER

Conocida así positiva y negativamente la figura de los sabios nahuas, la mejor manera de terminar este primer capítulo comprobatorio de la existencia de un saber filosófico náhuatl, será presentando un último texto que ahora por vez primera se traduce íntegramente al castellano. Su importancia está en el hecho de que se menciona en él la existencia de sabios al lado de sacerdotes, asignándose a ambos grupos diversas funciones. En otras palabras, se pone de manifiesto que se tenía conciencia de que además del saber estrictamente religioso, había otra clase de saber, fruto de observaciones, cálculos y reflexiones puramente racionales, que aun cuando podían relacionarse con los ritos y prácticas religiosas, eran en sí de un género distinto.

Precisamente los problemas descubiertos por los sabios nahuas, expuestos al principio de este capítulo, son resultado de tales meditaciones; son la expresión de sus dudas acerca del sentido de la vida y del más allá. Y que no se trata ya del saber religioso, lo demuestra el hecho de la duda: el sacerdote en cuanto tal, *cree*. Puede sistematizar y estudiar sus creencias, pero nunca aceptará problemas sobre aquello mismo que su religión profesa. Por esto, puede decirse que aun cuando originariamente los *tlamatinime* pertenecieran a la clase sacerdotal, en su papel de investigadores, eran algo más que sacerdotes.

Pues bien, es del libro de los *Colloquios de los Doce*, de donde procede el texto que habrá de mostrarnos esta diversificación de conocimientos y preocupaciones. Como ya se ha estudiado el origen y valor histórico de esta obra al hablar de las fuentes, podemos entrar ahora directamente en materia.[26] Nos encontramos aquí a los frailes adoctrinando a un grupo de Señores principales en la recién conquistada Tenochtitlan. Con la

[26] Véase la *Introducción*. El interés principal de este libro está, como ya se ha indicado, en el hecho de que aparecen allí en abierta discusión los sabios nahuas, defendiendo su manera de ver el mundo ante la impugnación de los frailes. Más adelante nos serviremos también de esta misma obra para el estudio de la concepción náhuatl de la divinidad.

instrucción se ha mezclado la condenación de las antiguas creencias indígenas. Los indios escuchan en silencio. Tan sólo cuando los frailes dan por terminada su lección, lo inesperado sucede. Se pone de pie uno de aquellos indios principales y "con toda cortesía y urbanidad", manifiesta cautelosamente su disgusto al ver así atacadas esas costumbres y creencias "tan estimadas por sus abuelos y abuelas" y confesando no ser él gente letrada, afirma en seguida tener sus maestros, entre los que enumera a las varias clases de sacerdotes, a los astrónomos y a los sabios, quienes sí podrán responder a lo que los frailes han dicho:

1.—"Mas, señores nuestros (dice),
2.—hay quienes nos guían,
3.—nos gobiernan, nos llevan a cuestas,
4.—en razón de cómo deben ser venerados nuestros dioses,
5.—cuyos servidores somos como la cola y el ala,
6.—quienes hacen las ofrendas, quienes inciensan,
7.—y los llamados *Quequetzalcoa*.

8. Los sabedores de discursos
9. es de ellos obligación,
10. se ocupan día y noche,
11. de poner el copal,
12. de su ofrecimiento,
13. de las espinas para sangrarse.

14. Los que ven, los que se dedican a observar
15. el curso y el proceder ordenado del cielo,
16. cómo se divide la noche.

17.—Los que están mirando (leyendo), los que cuentan (o refieren lo que leen).
18.—Los que vuelven ruidosamente las hojas de los códices.
19.—Los que tienen en su poder la tinta negra y roja (la sabiduría) y lo pintado,
20.—ellos nos llevan, nos guían, nos dicen el camino.

21.—Quienes ordenan cómo cae un año,
22.—cómo sigue su camino la cuenta de los destinos y los días y cada una de las veintenas (los meses)
23.—De esto se ocupan, a ellos les toca hablar de los dioses".[28]

[28] *Colloquios y Doctrina Christiana... (Sterbende Götter und Christliche Heilsbotschaft.)* Ed. W. Lehmann, Stuttgart, 1949, pp. 96-97; *AP I*, 10.
Al principio del cap. III de este trabajo —donde se expone el pensamiento náhuatl acerca de la divinidad— ofreceremos la respuesta íntegra dada por los sabios a los frailes en la discusión principal que con ellos sostuvieron.

Comentario del Texto:

Líneas 2-7.—*hay quienes nos guían, nos gobiernan, nos llevan a cuestas, en razón de cómo deben ser venerados nuestros dioses, cuyos servidores somos como la cola y el ala, quienes hacen las ofrendas, quienes inciensan, y los llamados Quequetzalcoa.*

En el *Códice Matritense de la Academia*, fol. 119 r. y ss., se mencionan —después de haber hablado de los sabios— más de 30 clases distintas de sacerdotes. Aquí, en el texto de los *Colloquios*, se termina esta breve enumeración de las diversas especies de sacerdotes, refiriéndose a los *Quequetzalcoa* o pontífices. Sahagún mismo señala claramente en varias ocasiones que el título de *Quetzalcóatl* se daba a los sumos sacerdotes o pontífices; así nos dice hablando de uno de ellos que ha dirigido un discurso al nuevo rey: "el orador que hacía esta oración era alguno de los sacerdotes muy entendido y gran retórico, alguno de los tres sumos sacerdotes, que como en otra parte se dijo, el uno se llamaba *Quetzalcóatl*".[27]

Línea 8.—*Los sabedores de discursos.*

Tlatolmatinime cuyo significado literal es "sabios de la palabra". Sin duda se trata aquí también de los sacerdotes, ya que a continuación en las líneas siguientes se señalan varios de los quehaceres principales de estos sabedores de discursos.

Líneas 14-15.—*Los que ven, los que se dedican a observar el curso y el proceder ordenado del cielo.*

El curso y el proceder ordenado del cielo: in iohtlatoquíliz in inematacachóliz in ilhuícatl. Dado el rico contenido ideológico de estos términos se hace aquí un breve análisis de ellos. *I-oh-tlatoquíliz:* es ésta una palabra compuesta del prefijo *i-* (su...) que se refiere a *ilhuícatl:* el cielo; *oh-* es el radical de *ohtli: camino* y finalmente *tlatoquiliztli* (corrimiento) substantivo derivado del verbo *tlatoquilia: correr.* Uniendo estos elementos puede darse esta versión más completa de *i-oh-tlatoquíliz: el corrimiento por el camino del cielo*, o sea el curso de los astros, que siguen su camino. El otro término: *inematacachóliz*, está formado por el mismo prefijo *-i* (su...) que se refiere también al cielo; *ne-* es otro prefijo personal indefinido: algunos

[27] SAHAGÚN, fray Bernardino de, *op. cit.*, t. I, p. 498.

ma-: radical de *máitl,* mano; *taca:* poner, colocar; y *chóliz(tli)* substantivo derivado del verbo *choloa:* huir. Uniendo estos elementos, la voz *i-ne-ma-taca-chóliz* puede traducirse así: *coloca la mano sobre la huída del cielo* o sea que va midiendo con su mano, la huída o recorrimiento de los astros. Esta idea de que los astrónomos nahuas no sólo observaban sino medían, encuentra doble comprobación en el Calendario que supone rigurosos cálculos matemáticos y en el más obvio hecho de que la *máitl* (mano) era precisamente una medida entre ellos.

Líneas 17-19.—*Los que están mirando (leyendo), los que cuentan (o refieren lo que leen). Los que vuelven ruidosamente las hojas de los códices. Los que tienen en su poder la tinta negra y roja (la sabiduría) y lo pintado.*

Se alude aquí a otra de las ocupaciones principales de los *tlamatinime* o sabios nahuas: leen y comentan la doctrina contenida en los códices. Con una viveza y un realismo maravillosos, se los muestra "volviendo ruidosamente las hojas de los códices", cosa inevitable ya que siendo éstos largas tiras de papel hechas con cortezas de *amate (ficus petiolaris)* secas y endurecidas, al irse desdoblando necesariamente producían un ruido característico que evocaba la figura del sabio.

Líneas 21-22.—*Quienes ordenan cómo cae un año, cómo sigue su camino la cuenta de los destinos y los días y cada una de las veintenas, los meses.*

Son éstos los conocedores de los calendarios: el *Tonalpohualli* o cuenta de los destinos, calendario adivinatorio, en función del cual se leían, desde el nacimiento hasta la muerte, los sinos que influían en la vida de los hombres y en el acaecer del mundo: y el *Xiuhpohualli* o cuenta de los años, formada de 18 veintenas (o meses), a los que se añadían 5 días más —los nefastos *nemontemi*— para completar el año solar de 365 días. Exigiendo estos calendarios complicados cálculos matemáticos, de rigurosa exactitud y universalidad, puede con razón afirmarse que su conocimiento y manejo constituía algo muy semejante a una ciencia.

Notable paralelismo guarda la descripción que aquí se hace de los *tlamatinime* o sabios nahuas con la dada por los viejos informantes de Sahagún: tanto aquí como allá se dice que ellos

son los que poseen e interpretan los códices, los que guardan la tinta negra y roja, *in tlilli in tlapalli*, expresión idiomática náhuatl que como vimos significa escritura y sabiduría. Aparece también aquí el sabio como guía, como persona que muestra el camino a los otros: expresiones casi idénticas se encuentran en el texto ya anteriormente ofrecido. Tan interesante concordancia, no buscada, ni artificial, pone de manifiesto una vez más la existencia de auténticos sabios o *tlamatinime* entre los nahuas.

Es más, la clara distinción hecha entre sacerdotes —líneas 2 a 13— y sabios (astrónomos, poseedores de códices y del saber, conocedores del calendario y la cronología) —líneas 14 a 23— confirma lo que se ha venido diciendo: tanto los indios informantes de Sahagún, como los que respondieron a los doce frailes, tenían conciencia de que había algo más que el mero saber acerca de sus dioses y sus ritos.

Había hombres capaces de percibir problemas en el "sólo un poco aquí" de todo lo que existe "sobre la tierra"; en la fugacidad de la vida que es como un sueño; en el ser del hombre, acerca de cuya verdad —de su estar o no en pie— poco es lo que se sabe, y finalmente en el misterio del más allá, donde quién sabe si hay o no un nuevo existir con cantos y flores. Por otra parte esos hombres capaces de oír dentro de sí la voz del problema, son los mismos que componen los cantares donde están las respuestas; de ellos es la tinta negra y roja: escritura y sabiduría. Escriben y leen en sus códices. Son maestros de la verdad, tratan de hacer tomar una cara a los otros; se empeñan en ponerles un espejo delante para hacerlos cuerdos y cuidadosos. Y sobre todo investigan con curiosidad insaciable. Aplican su luz sobre el mundo, sobre lo que existe en *tlaltícpac* y osadamente tratan de inquirir también acerca de "lo que nos sobrepasa, la región de los muertos".

Y aún hay más, reflexionando sobre su propia condición de sabios y constatando en sí mismos un anhelo irresistible de investigar y conocer el más allá —lo que está por encima del hombre— certeramente llegan a expresar, engastada en un símbolo, la que podríamos llamar versión náhuatl del "nacer condenado a filosofar", de que habla el Dr. José Gaos:

1.—"Dicen que para nacer (el *tlamatini)*: cuatro veces desaparecía del seno de su madre, como si ya no estuviera encinta y luego aparecía.
2.—Cuando había crecido y era ya mancebillo, luego se manifestaba cuál era su arte y manera de acción.
3.—Decíase conocedor del reino de los muertos *(Mictlan-matini)*, conocedor del cielo *(Ilhuícac-matini)*." [28]

Y a estos "predestinados a saber", a los *tlamatinime*, que en náhuatl quiere decir *los conocedores de cosas:* del cielo y de la región de los muertos, Sahagún los llamó filósofos, parangonándolos con los sabios griegos. Por nuestra parte opinamos que lo hizo sobre una base de evidencia histórica. Los textos nahuas presentados —que no son los únicos que pudieran aducirse— constituyen nuestras pruebas. Toca al lector valorizarlas, en función de lo expuesto al tratar de las fuentes, para formarse por sí mismo un criterio en esta materia.

Conocida ya la figura histórica del *tlamatini* o filósofo náhuatl, pasaremos en los siguientes capítulos —siempre sobre la base de los textos— al estudio directo de su pensamiento y doctrinas. Y no queremos ocultar el hecho de que a excepción de *Nezahualcóyotl*, de *Tecayehuatzin*, de *Tlacaélel* y de algún otro sabio rey o poeta, muy poco es lo que podremos decir respecto del nombre y rasgos biográficos de los varios pensadores cuyas ideas se estudiarán.

Una doble explicación puede darse a este hecho. Por una parte, quienes transmitieron las doctrinas filosóficas nahuas fueron en su mayoría, no los sabios mismos, sino los antiguos estudiantes de los varios *Calmécac* que, habiendo recibido en su época las ideas en boga, no se cuidaron por lo general de dar el nombre de sus maestros. Por otra parte, la elaboración de la filosofía náhuatl no puede atribuirse —al igual que en el caso de los orígenes de la filosofía hindú contenida en los *Upanishadas*— a pensadores aislados, sino más bien a las antiguas escuelas de sabios. Y es que no hay que juzgar puerilmente con el criterio individualista de la cultura occidental moderna las agrupaciones más socializadas de los sabios de otros tiempos y latitudes.

[28] Textos de los Informantes de Sahagún: *Códice Matritense del Real Palacio*, en ed. facsimilar de Paso y Troncoso, vol. VI, fol. 126; *AP I*, 11. Véase asimismo: Garibay K., Angel Mª, "Paralipómenos de Sahagún", en *Tlalocan*, vol. II, p. 167, lugar de donde tomamos la traducción del citado texto.

Así, en el mundo náhuatl hay que atribuir el origen último de su filosofía, desde los tiempos toltecas a toda una serie de generaciones de sabios, conocidos por la más antigua tradición como los que:

> "llevaban consigo
> la tinta negra y roja,
> los códices y pinturas,
> la sabiduría *(tlamatiliztli)*.
> Llevaban todo consigo:
> los libros de canto y la música de las flautas." [29]

Estos fueron tal vez quienes crearon en fecha remota el símbolo maravilloso del saber náhuatl, personificado legendariamente en la figura de *Quetzacóatl*.

Mas, de lo que se ha dicho sobre la falta de datos biográficos de la gran mayoría de los *tlamatinime*, no debe concluirse que desconocieran éstos el concepto y el valor de la persona humana. Sus opiniones sobre este punto, que expondremos al tratar de sus ideas acerca del hombre, prueban radicalmente lo contrario. Y aún el mismo texto ya citado, donde se describe la figura del sabio o "philosopho" náhuatl, que tiene por misión enseñar a los hombres para "hacer que aparezca y se desarrolle en ellos *un rostro*", así como "poner delante de sus semejantes un espejo", para que conociéndose se hagan cuerdos y cuidadosos,[30] muestra el gran interés de los *tlamatinime* por

[29] *Textos de los Informantes de Sahagún*, Códice Matritense de la Academia (ed. facs. del Paso), vol. VIII, fol. 192, r., *AP I*, 12. Este mismo texto fue citado por Seler en su trabajo *Das Ende der Toltekenzeit* (en *Gesammelte Abhandlungen*, t. IV, p. 352), quien indica allí que procede de la *Colec. de Mss. Mexicains*, de la Biblioteca Nac. de París. Núms. 46-58. Dichos documentos forman la llamada por Boturini *Historia Tolteca-Chichimeca*.

Con el fin de aclarar esta divergencia en las citas, buscamos el texto cuidadosamente en la ed. facsimilar que de dichos manuscritos hizo Mengin (volumen I del *Corpus Codicum Americanorum Medii Aevi)* sin encontrarlo. Como hallamos por otra parte dos versiones de él en los textos nahuas de *Los Informantes de Sahagún*, parece que se trata de un mero error de Seler al citar. A no ser que, respetando el parecer del notable maestro alemán, supongamos que las líneas citadas se hallen incluídas en algunas de las secciones de los *Mss.* 46-58 de la Bibl. Nac. de París no publicadas en la edición de Mengin. Pues, como lo expresó el Sr. Barlow al Dr. Garibay, habiendo examinado los mencionados documentos de la Bibl. de París, pudo verificar que no obstante los méritos de la ed. facsimilar de Mengin, ésta es incompleta. En este caso, tendríamos aquí un nuevo ejemplo de lo bien arraigado de la enseñanza oral impartida a los indios, que les permitió conservar el mismo texto en regiones tan distintas como son aquéllas de donde proceden la *Hist. Tolteca-Chichimeca* (Tecamachalco, Puebla) y los testimonios de los informantes de Sahagún (Tepepulco, Tezcoco y México).

[30] Véase el texto completo ofrecido ya en este mismo capítulo, donde se mencionan estos rasgos profundamente "humanistas" del *tlamatini*.

acabar con el anonimato humano tan plásticamente descrito por ellos como "carencia de rostro" en el hombre.

Y si el rostro es —como se ha probado y se estudiará aún más— el símbolo náhuatl de la personalidad, completan los sabios nahuas este concepto desde un punto de vista dinámico, añadiendo la mención expresa del corazón —fuente del querer— que según hemos visto en el mismo texto "debe ser humanizado" por el *tlamatini* que da así un carácter genuinamente humanista a su misión de formar hombres en el *Calmécac* y el *Telpochcalli.*

CAPÍTULO II

IMAGEN NAHUATL DEL UNIVERSO

Hemos comprobado en el capítulo anterior la existencia histórica de los *tlamatinime*, o filósofos nahuas. Aun cuando no hubiera forma alguna de estudiar su pensamiento, nos constaría por los textos aducidos que hubo entre los antiguos mexicanos hombres dedicados a quehaceres intelectuales que con razón merecieron —por su analogía con los sabios griegos— el calificativo de filósofos. Sin embargo, para fortuna nuestra, quienes nos transmitieron datos acerca de su existencia, particularmente Sahagún y sus informantes, nos hablan también con algún detalle sobre sus ideas y doctrinas. Gracias a esto podremos estudiar ahora directamente, sobre la base de las fuentes ya valoradas, el pensamiento de los *tlamatinime*.

Sus preocupaciones —como lo muestran los textos— versaron sobre el origen y naturaleza del mundo, del hombre, del más allá y de la divinidad. Y siendo precisamente estas ideas los centros fundamentales de referencia del pensamiento humano, creemos conveniente tratarlas por separado, siguiendo la división tradicional de las varias ramas de la filosofía. Este capítulo estudiará su pensamiento acerca del origen, ser y destino del mundo.

Conviene notar desde un principio que la primera formulación de las ideas cosmológicas de los nahuas —al igual que las de los demás pueblos cultos, incluyendo a los griegos— se llevó a cabo a base de metáforas y con los ropajes del mito. Sin embargo, la presencia de mitos no debe desorientarnos. Ya hemos citado a Werner Jaeger, quien sostiene que hay auténtica mitogonía en las filosofías de Platón y Aristóteles. Lo que sucede es que en los primeros estadios del pensamiento racional comienza éste a formular sus atisbos a base de símbolos capaces de cautivar su atención. La elaboración racional es el andamiaje; los mitos ofrecen el contenido simbólico que hace

posible la comprensión. De hecho, aún hoy día nos quedaríamos asombrados al analizar nuestras más bien cimentadas verdades científicas y descubrir todo el simbolismo, las metáforas y aun auténticos mitos implicados en ellas.

En el pensamiento cosmológico náhuatl encontraremos, más aún que en sus ideas acerca del hombre, innumerables mitos. Pero hallaremos también en él profundos atisbos de validez universal. De igual manera que Heráclito con sus mitos del fuego inextinguible y de la guerra "padre de todas las cosas", o que Aristóteles con su afirmación del motor inmóvil que atrae, despertando el amor en todo lo que existe, así también los *tlamatinime,* tratando de comprender el origen temporal del mundo y su posición cardinal en el espacio, forjaron toda una serie de concepciones de rico simbolismo que cada vez iban depurando y razionalizando más.

Porque, es indudable como se comprobará en seguida documentalmente, que el pensamiento cosmológico náhuatl había llegado a distinguir claramente entre lo que era explicación *verdadera* —sobre bases firmes— y lo que no rebasaba aún el estadio de la mera credulidad mágico-religiosa. En otras palabras, valiéndonos de nuevo anacrónicamente de un término occidental, el más aproximado para expresar la distinción percibida por los sabios nahuas, diremos que sabían separar lo verdadero —*lo científico*— de lo que no era tal.

Y esto no es una hipótesis. Los textos nahuas lo demuestran. Véase por ejemplo, el siguiente texto en el que tratando de sus médicos o curanderos, hacen clara distinción entre los auténticos —los que conocen experimentalmente sus remedios y siguen un método apropiado— y los falsos que recurren a la brujería y a los hechizos:

1.—"El médico verdadero: un sabio *(tlamatini),* da vida;
2.—Conocedor experimental de las cosas: que conoce experimentalmente las hierbas, las piedras, los árboles, las raíces.
3.—Tiene ensayados sus remedios, examina, experimenta, alivia las enfermedades.
4.—Da masaje, concierta los huesos.
5.—Purga a la gente, la hace sentirse bien, le da brebajes, la sangra, corta, cose, hace reaccionar, cubre con ceniza (las heridas).
6.—El médico falso: se burla de la gente, hace su burla, mata a la gente con sus medicinas, provoca indigestión, empeora las enfermedades y la gente.

7.—Tiene sus secretos, los guarda, es un hechicero *(nahualli)*, posee semillas y conoce hierbas maléficas, brujo, adivina con cordeles.
8.—Mata con sus remedios, empeora, ensemilla, enyerba".[1]

Un breve análisis de la primera parte del texto que se refiere al médico genuino, pone de manifiesto que es un sabio: *tlamatini;* que conoce experimentalmente las cosas: *tlaiximatini,* palabra compuesta que significa: el que directamente conoce *(-imatini)*, el rostro o naturaleza *(ix-)*, de las cosas *(tla-)*. Así, conoce sus remedios: hierbas, piedras, raíces, etc. Sigue un método: prueba primero el valor de sus medicinas, antes de aplicarlas, examina y experimenta. Se mencionan por fin las varias formas que tiene para devolver la salud: dando masaje, corcentando los huesos, purgando, sangrando, cortando, cosiendo, haciendo reaccionar a sus pacientes. Forma tan cuidadosa de proceder merece ciertamente un nombre muy semejante al moderno de ciencia. Quien quisiera penetrar más en el estudio de la medicina náhuatl tiene a su disposición el libro X de la *Historia* de Sahagún, los textos nahuas de sus informantes y los interesantísimos trabajos del médico indígena Martín de la Cruz, que terminó su tratado de botánica medicinal en 1552, así como los datos recogidos por el Dr. Hernández en los años siguientes hasta el de 1577.[2]

[1] Textos de los informantes de Sahagún, *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia.* Ed. facsimilar de Paso y Troncoso, vol. VIII, fol. 119, r.; *AP I*, 13.

[2] El tratado de Martín de la Cruz fue traducido del náhuatl al latín por Juan Badiano, indígena de Xochimilco, con el título de *Libellus de medicinalibus Indorum herbis.* Esta obra, descubierta en 1929 en la Biblioteca Vaticana, fue publicada en Ed. facsimilar por E. Walcot Emmart con el título de *The Badianus Manuscript,* Baltimore, John Hopkins Press, 1940.

Esta misma obra ha vuelto a ser editada en espléndida reproducción facsimilar: Martín de la Cruz, *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis,* manuscrito azteca de 1552, según traducción latina de Juan Badiano. Versión española con estudios y comentarios por diversos autores (Efrén C. del Pozo, Angel María Garibay K., Justino Fernández, Faustino Miranda, Rafael Martín del Campo, Germán Somolinos y otros), Instituto Mexicano del Seguro Social, México, 1964.

Dos son las ediciones principales que existen de la obra que acerca de plantas terapéuticas y animales de la Nueva España escribió el Dr. Francisco Hernández: la llamada edición "romana" de mediados del siglo XVII y la "matritense" de 1790. (Véase la cuidadosa "Bibliografía del Dr. Francisco Hernández humanista del siglo XVI", publicada por el Dr. Germán Somolinos D'Ardois en *Revista Interamericana de Bibliografía,* Vol. VII, núm. 1, enero-marzo de 1957, pp. 1-76.)

El Instituto de Biología de la Universidad Nacional de México publicó (1942-1946) una parte de la obra de Hernández en versión castellana de José Rojo: *Historia de las Plantas de Nueva España,* 3 vols., Imprenta Universitaria, México, 1942-46.

A partir de 1959 la Universidad Nacional de México ha comenzado a editar las *Obras Completas* de Hernández. Hasta el presente (1965) han aparecido

Por otra parte, la figura del falso médico, brujo o *nahual*, burlador de la gente, conocedor de hierbas maléficas, hechicero que adivina con cordeles,[3] muestra claramente lo que ya se ha dicho: uno era el saber basado en el conocimiento y el método y otro el de la magia y hechicerías. Referirse pues a todos los curanderos nahuas como brujos, sería fruto de la más completa ignorancia histórica.

Pues bien, esta clara distinción ofrecida por el texto citado de los informantes indígenas, quienes debieron memorizarla sin duda en el *Cálmecac*, pone de manifiesto cuál era el tipo de saber, resultado de observación directa, buscado por los sabios nahuas. Y no es esto de extrañar, si se toma en cuenta el hondo sedimento *racionalizante*, que debían dejar en ellos sus observaciones astronómicas y los cálculos matemáticos relacionados con sus dos calendarios.

Porque, como ya lo hemos oído de labios de los mismos indios hablando con los frailes, sus *tlamatinime* se dedicaban a observar y medir el curso de los astros. Sus astrónomos —co-

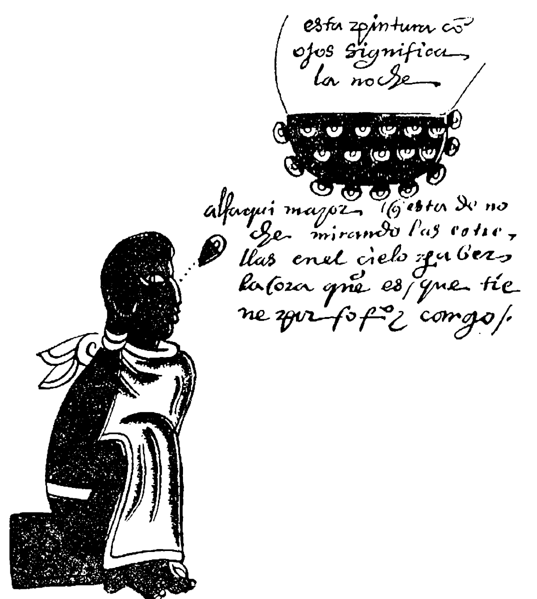
tres volúmenes; el primero de ellos con estudios introductorios de José Miranda y Germán Somolinos. En los volúmenes II y III se incluyen íntegros los veinticuatro libros de la *Historia Natural de Nueva España*, así como la *Historia de los animales y de los minerales de Nueva España*, que no se habían reunido antes en una sola obra con el resto de los trabajos de Hernández acerca de la naturaleza mexicana.

Escribió también el mismo Hernández, entre otras cosas, un trabajo acerca de las antigüedades de Nueva España, en el que siguiendo de cerca la *Historia* de Sahagún, ofrece en ocasiones datos allegados directamente por él mismo. Véase la reproducción facsimilar de este trabajo: *De Antiquitatibus Novae Hispaniae*, Authore Francisco Hernando, medico et historico Philippi II et Indiarum omnium medico primario, en "Códice de la Real Academia de la Historia de Madrid", Talleres del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, México, 1926. Existe versión castellana: *Antigüedades de la Nueva España*, traduc. del latín y notas por Joaquín García Pimentel, Robredo, México, 1945.

En relación con los conocimientos sobre anatomía y medicina en general de los nahuas, mencionaremos tan sólo otros tres trabajos recientes y de particular importancia:

"Estudios farmacológicos de algunas plantas usadas en la medicina azteca", por el Dr. Efrén C. del Pozo, en *Boletín Indigenista*, vol. VI, pp. 350-364; "Influencia Indígena en la Medicina hipocrática", por el Dr. Juan Comas en *América Indígena*, vol. XIV, pp. 327-361, en los que se destaca el hecho de la supervivencia, tanto en el plano científico, como en el popular, de no pocos conocimientos médicos de los antiguos nahuas; "La anatomía entre los mexicas", por el Dr. Rafael Martín del Campo, en *Rev. de la Sociedad Mexicana de Historia Natural*, t. XVII. núms. 1-4, dic. 1956, pp. 145-167.

[3] Motolinía describe así brevemente la forma como adivinaban los hechiceros con cordeles: "También tenían aquellos hechiceros unos cordeles como llavero de donde las mujeres traen colgando las llaves e lanzábanles, e si quedaban revueltos decían que era señal de muerte e si salía alguno o salían extendidos era señal de vida..." (MOTOLINÍA, fray Toribio, O. F. M., *Memoriales*, París, 1903, p. 126.)



Tlamatini observando las estrellas. *(Códice Mendocino.)*

mo se lee en los *Colloquios*— medían con la mano, a modo de sextante el recorrimiento de los astros por los caminos del cielo.[4] Determinaban el comienzo de la cuenta de los años *(xiuhpohualli)*, el orden de la cuenta de los destinos *(tonalpohualli)* y de cada una de las veintenas; sabían precisar las divisiones del día y de la noche y en una palabra, poseían amplios conocimientos matemáticos para poder entender, aplicar y aún perfeccionar el calendario heredado de los toltecas. Existiendo bien documentados estudios acerca de esto y de la cronología náhuatl en general, no vamos a detenernos aquí en ulteriores consideraciones sobre este punto.[5] Es suficiente haberlo mencionado, como una prueba más de que nada tiene de extraño encontrar un genuino pensamiento cosmológico entre quienes tan familiarizados estaban con los cálculos matemáticos exigidos por su astronomía y cronología. Un análisis de algunos de los textos que contienen la expresión mítico-simbólica, de las ideas nahuas, acerca de la fundamentación del universo, su acaecer temporal y su orientación espacial, pondrá de manifiesto cuáles eran los temas principales de su concepción cosmológica.

[4] *Colloquios y Doctrina*... fol. 3, r. *AP I*, 13. (Ed. de Lehmann, p. 97.)

[5] Entre los trabajos más recientes sobre este tema puede mencionarse la interesante obra aún no concluída del Lic. Raúl Noriega, *La Piedra del Sol y 16 monumentos astronómicos del México antiguo*, 2ª Ed. Preliminar, México. 1955. en la que, sobre la base de interpretaciones de carácter matemático, descubre no sólo en la Piedra del Sol, sino en otros varios monumentos prehispánicos, toda una serie de "relojes cósmicos" de asombrosa precisión. Su desciframiento de signos algébricos, factores, multiplicadores, etc., en la Piedra del Sol, merece un detenido estudio de parte de quienes se interesan por el aspecto científico de las antiguas culturas de Mesoamérica.

LA EXIGENCIA NAHUATL DE UNA FUNDAMENTACION DEL MUNDO

Hemos encontrado al tratar de los problemas descubiertos por el pensamiento náhuatl, un texto, en el que después de proponerse la pregunta sobre cuál es la *verdad* del hombre y de sacar la conclusión de que si éste carece de *verdad*, nada de lo que se piensa o se afirma en los cantos podrá ser verdadero, abruptamente pasa a plantearse en forma universal y abstracta las dos cuestiones siguientes:

> "¿Qué está por ventura en pie?
> ¿Qué es lo que viene a salir bien?" [6]

Y ya se ha visto también por medio de un análisis lingüístico, que fue precisamente esa preocupación por el "estar en pie" (tener cimiento o raíz) respecto de las cosas y del mundo, lo que por un cambio semántico, llevó al concepto de *verdad*.[7]

Era, pues, precisamente la *verdad* del mundo y su destino o *salir bien*, lo que preocupaba a los *tlamatinime* que se plantearon esas preguntas. Juzgando sin duda que este mundo en el que hasta "el oro y el jade se quiebran", más bien parece un sueño, y no tiene en sí mismo el buscado fundamento, inquirieron acerca de su verdad, en el plano metafísico: *topan*, en el mundo de "lo que está por encima de nosotros".

Tal orientación metafísica tomada desde un principio por la cosmología náhuatl, no debe extrañarnos en manera alguna, ya que si recordamos la historia del pensamiento griego, nos encontraremos con que le es también característico este mismo sesgo metafísico, no exento de un cierto tinte de religiosidad, que comenzando con Tales lo hace afirmar que "todo está lleno de dioses" y concluyendo con Aristóteles, lo lleva a sostener que el motor inmóvil del universo es precisamente la divini-

[6] *Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 10, v.; *AP I*, 14.

[7] Véase lo dicho al comentar en el capítulo I el último de los textos aducidos al tratar la *problemática náhuatl*, p. 61.

dad. Y la razón de esto es que, como ya lo hemos dicho, citando a W. Jaeger, la historia de la filosofía no parece ser sino "el proceso de progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícita en los mitos".[8]

Siendo, pues, nuestro empeño descubrir precisamente los comienzos de este proceso entre los nahuas, analizaremos aquellos textos que por primera vez ofrecen la respuesta a las preguntas planteadas por ellos mismos sobre qué es lo que explica el origen y la fundamentación del mundo y de las cosas. Y aun cuando en no pocos textos y narraciones de los primeros cronistas misioneros, hallamos mención de la respuesta forjada por los *tlamatinime* o sabios, creemos que en ningún otro lugar podría tal vez encontrarse tan clara y adecuadamente expresada como en una vieja narración conservada en los *Anales de Cuauhtitlán*. En ella se atribuye simbólicamente a *Quetzalcóatl* —dios, héroe cultural de los toltecas— el hallazgo de la solución buscada. Se señala con la vestidura del mito, que este descubrimiento es precisamente fruto de la sabiduría, representada por *Quetzalcóatl:*

1.—"Y se refiere, se dice
2. que *Quetzalcóatl*, invocaba, hacía su dios a algo (que está) en el interior del cielo.
3. a la del faldellín de estrellas, al que hace lucir las cosas;
4.—Señora de nuestra carne, Señor de nuestra carne;
5.—la que está vestida de negro, el que está vestido de rojo;
6.—la que ofrece suelo (o sostiene en pie) a la tierra, el que la cubre de algodón.
7.—Y hacia allá dirigía sus voces, así se sabía, hacia el lugar de la Dualidad, el de los nueve travesaños con que consiste el Cielo..."[9]

Comentario del Texto:

Línea 1.—*Y se refiere, se dice*

Claramente se indica con estas palabras que se trata de algo conocido por tradición. Muy probablemente "se refería y se decía", lo que a continuación sigue, en el *Calmécac* o escuela de estudios superiores, en donde la enseñanza se llevaba a cabo

[8] JAEGER, Werner, *op. cit.*, T. I, pp. 172-173.

[9] *Anales de Cuauhtitlán*, en Códice Chimalpopoca, publicado en fotocopia y con versión al español por el Lic. Primo Feliciano Velázquez, fol. 4. La versión que ofrecemos ha sido hecha *ex profeso*, ya que la publicada por el Lic. Velázquez se aleja demasiado del texto náhuatl. *AP I*, 15.

"contando" *(pohua)*, como decían en náhuatl, lo descrito en los códices.

Línea 2.—*que Quetzalcóatl rogaba, invocaba, hacía su dios a algo (que está) en el interior del cielo,*

"Hacía su dios a algo...", *mo-teo-tiaya,* palabra que literalmente significa *deificaba algo para sí,* o sea, "buscaba para sí a ese dios" que vivía en el interior del cielo.

Línea 3.—*a la del faldellín de estrellas, al que hace lucir las cosas;*

No siendo nuestro tema en este capítulo analizar la idea náhuatl de la divinidad, solamente señalaremos que son estos títulos pareados las formas más usuales con que se designa en su doble aspecto a *Ometéotl:* dios de la dualidad o del dúo, que como en seguida se indica, vive en "el lugar de la dualidad" *(Omeyocan).*[10] Los dos primeros nombres con que se designa al principio dual: *La del faldellín de estrellas (Citlalinicue)* y *Astro que hace lucir las cosas (Citlallatónac),* se refieren obviamente a la doble acción de *Ometéotl,* cuando por la noche hace brillar las estrellas, y cuando de día, identificado con el sol, es el astro que da vida a las cosas y las hace lucir.

Línea 4.—*Señora de nuestra carne, Señor de nuestra carne;*

Más claramente aún aparece aquí la ambivalencia de *Ometéotl:* es a un tiempo Señora y Señor de nuestra carne (de nuestro sustento): *To-naca-cíhuatl, To-naca-tecuhtli.*

Línea 5.—*la que está vestida de negro, el que está vestido de rojo;*

La que está vestida de negro: tecolliquenqui; el que está vestido de rojo: yeztlaquenqui. Literalmente quiere decir: vestido de (color) de sangre. De nuevo los mismos aspectos del dios de la dualidad: la noche y el día, negro y rojo, colores que yuxtapuestos evocan asimismo la idea de sabiduría, como ya se ha indicado al describir la figura del *tlamatini.*

[10] El designar al principio ambivalente que mora en *Omeyocan* (lugar de la dualidad) con el título de *Ometéotl* (dios dual), no es invención nuestra. Existen varios textos nahuas en los que nos encontramos con que se le da este nombre, especialmente cuando se le está designando como principio generador universal. Véanse por ejemplo, los lugares siguientes: *Ms. Cantares Mexicanos,* f. 35 v.; *Historia Tolteca-chichimeca* (Anales de Cuauhtinchan) (Ed. facsimilar de E. Mengin), p. 33.

Línea 6.—*la que ofrece suelo (o sostiene en pie) a la tierra, el que la cubre de algodón.*

En esta línea se encierra la respuesta al problema de qué es lo que sostiene en pie a la tierra. Es el principio dual, descubierto por la larga meditación simbolizada en la figura de *Quetzalcóatl.* Es *Ometéotl* (dios de la dualidad) quien en su doble forma femenino-masculina: *tlallamánac,* ofrece suelo a la tierra y *tlallíchcatl:* viste de algodón a la tierra. Cuando en el capítulo siguiente se estudien directamente los rasgos característicos de *Ometéotl,* dios de la dualidad (Señor y Señora de nuestro sustento), se verá cómo no obstante ser claramente un solo principio, una sola realidad, por poseer simultáneamente dos aspectos: el masculino y el femenino, es concebido como núcleo generativo y sostén universal de la vida y de todo lo que existe. Pero, de esto nos ocuparemos después. Aquí nos basta haber mostrado que en él se descubre el apoyo que mantiene en pie a la tierra, así como la fuerza que produce los cambios en el cielo y las nubes, tan plásticamente descrita como "lo que cubre de algodón a la tierra".

Línea 7. *Y hacia allá dirigía sus voces, así se sabía, hacia el lugar de la Dualidad, el de los nueve travesaños con que consiste el cielo...*

Expresamente se menciona aquí el lugar del origen cósmico: el *Omeyocan,* "sitio de la dualidad", que se afirma está arriba de los "nueve travesaños" que forman los cielos. Notamos de paso que en otros textos, en vez de nueve, se afirma que son doce, o más comunmente, trece los dichos cielos.

Nadie mejor que *Quetzalcóatl* podría simbolizar entre los nahuas el ansia de explicación metafísica. Su figura, evocadora de mitos, hace pensar en su sabiduría, en su búsqueda de un más allá, cuando cayendo en la cuenta de que en esta vida existe el pecado y se hacen viejos los rostros, trató de irse al Oriente, hacia la tierra del color negro y rojo, a la región del saber. Aquí lo encontramos todavía en Tula, en su casa de ayunos, lugar de penitencia y oración, a donde se retiraba a meditar. Invocaba, como dice el texto y buscaba la solución deseada, inquiriendo acerca de lo que está en el interior del cielo. Allí, como hemos visto, descubrió su respuesta: es el principio dual, el que a "la tierra hace estar en pie y la cubre de algodón".

Mas, *Quetzalcóatl*, no sólo halló en su meditación a *Ometéotl* ofreciendo sostén a la tierra, sino que lo vio vestido de negro y de rojo, identificado con la noche y el día. Descubrió en el cielo estrellado el faldellín luminoso con que se cubre el aspecto femenino de *Ometéotl* y en el astro que de día hace resplandecer a las cosas, encontró su rostro masculino y el símbolo maravilloso de su potencia generativa. El mundo, el sol y las estrellas reciben su ser de *Ometéotl;* en última instancia todo depende de él. Pero hay que notar, no obstante, que este principio radical, este Dios viejo *(Huehuetéotl)*, como a veces también se le llama, no existe él solo, frente al Universo. Es en su función primordial generativa "madre y padre de los dioses",[11] o sea que es origen de las demás fuerzas naturales divinizadas por la religión náhuatl. Dando apoyo al mundo, está *Ometéotl* (dios de la dualidad):

1.—"Madre de los dioses, padre de los dioses, el dios viejo,
2.—tendido en el ombligo de la tierra,
3.—metido en un encierro de turquesas.
4.—El que está en las aguas color de pájaro azul, el que está encerrado en nubes,
5.—el dios viejo, el que habita en las sombras de la región de los muertos,
6.—el señor del fuego y del año." [12]

Comentario del texto:

Línea 1.—*Madre de los dioses, padre de los dioses, el dios viejo.*

Se enuncia, desde luego, el doble aspecto del principio cósmico (el dios viejo), sostén universal: es madre y padre. Generando y concibiendo en sí mismo, da origen a cuanto existe y primero que nada a los dioses.

Línea 2.—*tendido en el ombligo de la tierra,*

Tendido en el ombligo de la tierra: in tlalxicco ónoc. Analizando el interesante locativo *tlal-xic-co*, se ve que está formado

[11] *Madre de los dioses, padre de los dioses: el dios viejo. in teteu inan in teteu ita, in Huehuetéotl.* Así es designado expresamente por los informantes de Sahagún. Fotocopia del libro VI del *Códice Florentino*, en poder del doctor Garibay, Fol. 34, r. y su paralelo en fol. 71, v. (Material náhuatl correspondiente al cap. XVII del lib. VI de la *Historia* de Sahagún.)

[12] *Códice Florentino, loc. cit., AP I*, 16.

por la desinencia de lugar -*co* (en); el radical de *xic-tli* (ombligo); *y tlal-(li)* (tierra) que, sin glosa alguna, significa "en el ombligo de la tierra". Señalado dicho sitio como punto donde está tendido *(ónoc) Ometéotl,* se está indicando que sustenta al mundo, viviendo precisamente en lo que es su centro, entre los cuatro rumbos cardinales que, como veremos, se asignan a los otros dioses engendrados por él.

Líneas 3-5.—*metido en un encierro de turquesas.*

El que está en las aguas color de pájaro azul, el que está encerrado en nubes, el dios viejo, el que habita en las sombras de la región de los muertos.

Se afirma en estas líneas la omnipresencia de *Ometéotl:* está en *Omeyocan,* en el ombligo de la tierra, en su encierro de turquesas, en medio de las aguas, entre las nubes, en la región de los mu[illegible]. ¿Puede esta afirmación, que encuentra eco en otros textos [illegible]ducirnos a afirmar, como lo hace Hermann Beyer en su tra[illegible] citado en la Intro[illegible]ucción, que la tendenci[illegible] más fuerte del [illegible]miento náhuatl [illegible] dirigía hacia el panteísmo?[13] En el c[illegible] siguiente, al [illegible]arnos más directamente de la divinidad [illegible] la concibieron [illegible]*lamatinime,* trataremos de dilucidar e[illegible]

Línea 6.— [illegible] *fuego y* [illegible]

El señor d[illegible] [illegible]*tli.* Es éste otro título de *Ometé*[illegible] [illegible]lavijero los varios aspectos de *Xi*[illegible] [illegible] la hierba, era el dios del fuego, a[illegible] llamaban [illegible] [illegible]*uhqui* que significa semblante amarillo".[14]

Dando as[illegible] desd[illegible] deja luego *O*[illegible] [illegible] las fuerzas cósmicas que ha generado— siendo su madre y su padre, como dice el texto citado. De acuerdo con la antigua relación de la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas,*[15] cuatro fueron los primeros dioses, desdoblamiento inmediato del principio dual:

[13] BEYER, Hermann, Das aztekische Götterbild Alex. V. Humboldt's en *Wissenschaftliche...*, pp. 109-119.

[14] CLAVIJERO, Francisco Javier, *Historia Antigua de México,* t. II, p. 79.

[15] Es éste, como ya se indicó en las fuentes, un manuscrito cuyo probable autor —en opinión de Garibay y otros varios— es fray Andrés de Olmos. De cualquier manera, su antigüedad no puede ponerse en duda, así como tam

1.—"Este dios y diosa engendraron cuatro hijos:
2.—Al mayor llamaron Tlaclauque Teztzatlipuca *(Tlatlauhqui Tezcatlipoca)*, y los de Guaxocingo *(Huexotzinco)* y Tascala *(Tlaxcala)*, los cuales tenían a éste por su dios principal, le llamaban Camastle *(Camaxtle)*: éste nació todo colorado.
3.—Tuvieron el segundo hijo, al cual dijeron Yayanque *(Yayauqui)* Tezcatlipuca, el cual fue el mayor y peor, y el que más mandó y pudo que los otros tres, porque nació en medio de todos: éste nació negro.
4.—Al tercero llamaron Quizalcoatl *(Quetzalcóatl)*, y por otro nombre Yagualiecatl *(Yoalli Ehécatl)*.[16]
5.—Al cuarto y más pequeño llamaban Omitecitl *(Omitéotl)*, y por otro nombre Maquezcoatl *(Maquizcóatl)* y los mexicanos le decían Uchilobi *(Huitzilopochtli)*, porque fue izquierdo, al cual tovieron los de México por dios principal, porque en la tierra de do vinieron le tenían por más principal..." [17]

Estos cuatro dioses constituyen, como vamos a verlo, las fuerzas primordiales que ponen en marcha la historia del mundo. Desde un principio, el simbolismo de sus colores —rojo, negro, blanco y azul— nos permitirá seguirlos a través de sus varias identificaciones con los elementos naturales, con los rumbos del espacio y con los períodos de tiempo que estarán bajo su influencia. Porque, con los cuatro hijos de *Ometéotl* entrarán de lleno en el mundo, el espacio y el tiempo, concebidos no como un escenario vacío —unas meras coordenadas— sino como factores dinámicos, que se entrelazan y se implican para regir al acaecer cósmico.

La misma *Historia de los Mexicanos* nos ilustra acerca de sus primeras actividades como creadores del fuego, del Sol, de la región de los muertos, del lugar de las aguas, allende los cielos, de la tierra y los hombres, de los días y los meses y en una palabra, del tiempo. Y esto que a primera vista parece contradecir la versión dada por los informantes de Sahagún arriba citada, donde se dice que *Ometéotl* mismo es quien vivifica y da cimiento a todas esas realidades, de hecho si se examina me-

poco el hecho de haber sido redactado tomando como base pinturas o códices antiguos y primitivos textos en náhuatl.

[16] El color característico de *Quetzalcóatl, Yoalli-ehécatl*, noche-viento, en cuanto dios del occidente es el blanco. *Huitzilopochtli*, a su vez, ocupa aquí el lugar del primitivo *Tezcatlipoca* azul por una trasposición azteca, al tiempo de la quema de los antiguos códices ordenada por Itzcóatl y Tlacaélel, y de la que se tratará en el capítulo V de este libro.

[17] *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*. En Nueva Colección de Documentos para la Historia de México, III, Pomar, Zurita, Relaciones Antiguas (publicadas por J. G. Icazbalceta), pp. 228-229.

jor, más bien podrá decirse que los nuevos datos la clarifican y completan.

Porque los informantes hablando del mundo ya existente, dijeron tan sólo que *Ometéotl* le daba apoyo hallándose en su ombligo o centro. Refiriéndose a las aguas, a las nubes y a la región de los muertos, sostuvieron también que en todos esos lugares estaba presente *Ometéotl*, pero no precisaron si fue el principio dual por sí mismo, o por medio de las cuatro fuerzas cósmicas (sus hijos) como produjo el mundo de la realidad. Esto es lo que precisamente explica la *Historia de los Mexicanos:*

1.—"Pasados seiscientos años del nacimiento de los cuatro dioses hermanos, y hijos de Tonacatecli *(Tonacatecuhtli)*, se juntaron todos cuatro y dijeron que era bien que ordenasen lo que habían de hacer, y la ley que habían de tener.
2.—y todos cometieron a Quetzalcóatl y a Uchilobi *(Huitzilopochtli)*, que ellos dos lo ordenasen,
3. y estos dos, por comisión y parecer de los otros dos, hicieron luego el fuego, y fecho, hicieron medio sol, el cual por no ser entero no relumbraba mucho sino poco.
4. Luego hicieron a un hombre y a una mujer: el hombre dijeron Uxumuco *(Oxomoco)*, y a ella Cipastonal *(Cipactónal)*, y mandáronles que labrasen la tierra, y que ella hilase y tejese, y que dellos nacerían los *macehuales*, y que no holgasen sino que siempre trabajasen.
5. y a ella le dieron los dioses ciertos granos de maíz, para que con ellos ella curase y usase de adevinanzas y hechicerías, y ansí lo usan hoy día a facer las mujeres.
6.—Luego hicieron los días y los partieron en meses, dando a cada mes veinte días, y ansí tenía diez y ocho, y trescientos y sesenta días en el año, como se dirá adelante.
7.—Hicieron luego a Mitlitlatteclet *(mictlantecuhtli)* y a Michitecaciglat *(Mictecacíhuatl)*, marido y mujer, y estos eran dioses del infierno, y los pusieron en él;
8.—y luego criaron los cielos, allende del treceno, y hicieron el agua,
9.—y en ella criaron a un peje grande que se dice cipoa quacli *(Cipactli)*, que es como caimán, y deste peje hicieron la tierra, como se dirá..." [18]

Creados ya el fuego y el sol —línea 3— los hombres y el maíz —líneas 4 y 5— los días, meses y años —línea 6— el lugar de los muertos, el de las aguas y el mundo —líneas 7, 8 y 9—, los dioses ponen en marcha la historia del universo.

[18] *Ibid.*, pp. 229-230.

Identificándose muy pronto el *Tezcatlipoca* rojo con el lugar del oriente, *Tlapalan,* la región del color rojo; el *Tezcatlipoca* negro con la noche y la región de los muertos, situada en el norte; *Quetzalcóatl,* noche y viento, con el oeste, la región de la fecundidad y la vida y por fin el *Tezcatlipoca* azul —personificado por el *Huitzilopochtli* azteca en Tenochtitlan— ligado con el sur, la región que se halla a la izquierda del sol, cada uno comenzará a actuar desde su centro de acción, situado en uno de los cuatro rumbos del mundo. *Huehuetéotl,* el dios viejo, el principio supremo, observará desde el *Omeyocan* y desde el ombligo de la tierra la acción de los dioses.

Pero la actuación de éstos —como vamos a verlo acudiendo a textos nahuas— es violenta: "los dioses combaten— dice Alfonso Caso— y su lucha es la historia del universo; sus triunfos alternativos son otras tantas creaciones".[19]

[19] Caso, Alfonso, *La Religión de los Aztecas,* p. 11.

EL ACAECER TEMPORAL DEL UNIVERSO

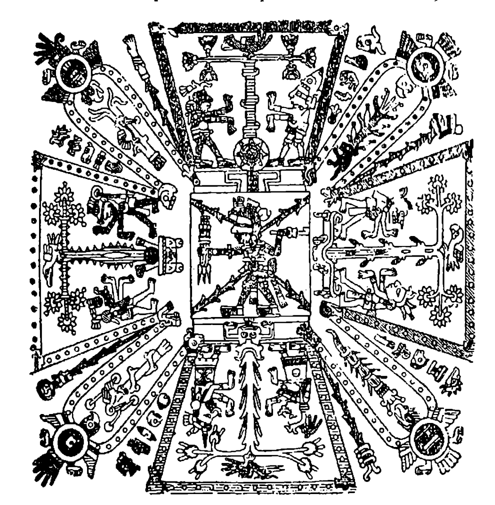
La idea de la lucha aplicada antropomórficamente a las fuerzas cósmicas, es precisamente la forma encontrada por el pensamiento náhuatl para explicarse el acaecar del universo. Este ha existido en diversos períodos de tiempo. Al principio, recién creado, hubo un equilibrio de fuerzas: "los cuatro dioses hijos de *Tonacatecuhtli* se juntaron y dijeron que era bien que ordenasen lo que habían de hacer y la ley que habían de tener".[29]

Mas, este primer equilibrio no fue algo estable; las luchas míticas de *Quetzalcóatl* y los varios *Tezcatlipocas* habrán de romperlo. Porque como ninguno de los cuatro dioses existe por sí mismo ni es en realidad el sostén [illegible] universo ya que esto es obra de *Ometéotl*, su condición [illegible] ia e inestable. Sólo *Ometéotl*, —dualidad [illegible] universal— está en pie por sí mismo. S[illegible] meros dioses, son fuerzas en tensión y sin [illegible] mismos el germen de la lucha. En un afá[illegible] uno tratará de identificarse con el sol, [illegible] entonces la vida de los homb[illegible] del [illegible] ada edad de la tierra —en c[illegible] ina [illegible] ellos, simbolizando a la vez un [illegible] aire, fu[illegible] y agua— y uno de los cuatro ru[illegible] del mundo. El breve lapso de [illegible] logra mantener a raya el infl[illegible] una de las edades del mundo, que a los mortales parecen [illegible] largas. Mas, al fin sobrevienen la lucha y la destrucción. *Tezcatlipoca* y *Quetzalcóatl* combaten, se eliminan uno a otro y reaparecen [illegible] campo de batalla del universo. Los monstruos de [illegible] tierra, el viento, el fuego y el agua son las fuerzas que ch[illegible], viniendo con ímpetu desde los cuatro rumbos del mundo.

Y así —de acuerdo con una velada dialéctica que en vano pretende armonizar el dinamismo de fuerzas, contrarias— se

[29] *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*, en *op. cit.*, p. 229.

van sucediendo las varias edades del mundo —los Soles—, como decían simplemente los nahuas. De entre ellos, los aztecas concibieron el ambicioso proyecto de impedir, o al menos aplazar el cataclismo que habría de poner fin a su Sol, el quinto



Los rumbos del universo y sus divinidades *(Códex Fejérváry Mayer)*

de la serie. Esta idea que llegó a convertirse en obsesión, fue precisamente la que dio aliento y poderío a los habitantes de Tenochtitlan, haciendo de ellos como ha escrito Caso:

"un pueblo con una misión. Un pueblo elegido. Él cree que su misión es estar al lado del Sol en la lucha cósmica, estar al lado del bien, hacer que el bien triunfe sobre el mal, proporcionar a toda la humanidad los beneficios del triunfo de los poderes luminosos sobre los poderes tenebrosos de la noche.

Es claro que el azteca, como todo pueblo que se cree con una misión, está mejor dispuesto a cumplirla si de su cumplimiento se deriva el dominio sobre los otros pueblos...

La idea de que el azteca era un colaborador de los dioses; la concepción de que cumplían con un deber trascendental y que en su acción radicaba la posibilidad de que el mundo continuara viviendo, permitió al pueblo azteca sufrir las penalidades de su peregrinación, radicarse en un sitio que los pueblos más ricos y más cultos no habían aceptado, e imponerse a sus vecinos ensanchando constantemente su dominio, hasta que las huestes aztecas, llevaron el poder de Tenochtitlán a las costas del Atlántico y del Pacífico..."[21]

Tal fue la viviente conclusión descubierta por los aztecas, que pronto pasó a ser una verdadera inspiración mística, unificadora de sus actividades personales y sociales alrededor de la idea de la colaboración con el Sol. Como hipnotizados místicamente por el que Soustelle llama "misterio de la sangre",[22] dirigían sin reposo su esfuerzo vital a proporcionar a los dioses el *chalchíhuatl* o agua preciosa de los sacrificios, único alimento capaz de conservar la vida del Sol.[23]

Mas, esto, que sin duda constituyó uno de los puntos fundamentales de su religión y aun de su concepción imperialista del mundo, no debe hacernos olvidar su base estrictamente filosófica. Porque si los aztecas sacaron esa conclusión místico-religiosa del antiquísimo mito náhuatl de los Soles, en realidad dicho mito en sí —independientemente de sus aplicaciones religiosas— encierra la explicación náhuatl del acaecer cósmico.

Pasan de diez las crónicas y anales donde se encuentra esta narración, aunque con diversas variantes por lo que al número y orden de los Soles se refiere.[24]

[21] CASO, *Alfonso*. "El Aguila y el Nopal", en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, t. V, núm. 2, p. 103.

[22] SOUSTELLE, Jacques, *La Vie Quotidienne des Aztèques*, p. 275.

[23] Más adelante, al tratar en el capítulo V de este libro acerca del hombre náhuatl como creador de formas de vida, se expondrán con algún detenimiento algunas de las ideas del célebre consejero de los gobernantes mexicas, Tlacaélel, quien parece haber sido el verdadero creador de la "visión místico-guerrera" de los aztecas.

[24] Las versiones más conocidas y antiguas son las siguientes:

1) La del *Códice Vaticano A 3738*, con su explicación adjunta en italiano saturado de hispanismos, por el padre Pedro Ríos. *Codex Vaticanus A (Rios). Il Manoscritto messicano Vaticano 3738, detto il codice Rios.* Riprodotto in fotocromografia a spese di S. E. il Duca di Loubat a cura della Bibl. Vaticana, Roma, 1900. Fol. 4 v.-7 r.

2) La de la *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas* (anterior a 1540). Escrita probablemente por Olmos sobre la base de textos nahuas. En *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*, III, pp. 231-236.

3) La de la *Hystoire du Mechique*, manuscrito traducido por Thevet (1543), publicado por De Jonghe, en *Journal de la Societé des Americanistes de Paris*, t. 2, pp. 1-41.

4) La que aparece en los *Memoriales de Motolinía* (anterior a 1545).

La narración que aquí se da, traducida del náhuatl, es la que juzgamos más completa y de mayor interés: la contenida en el manuscrito de 1558. Las razones que nos mueven a preferirla, brevemente pueden reducirse a tres: *1)* Su antigüedad, pues aún cuando fue escrita en 1558, la forma de redacción, en la que continuamente se repiten expresiones como "*aquí está...*" al lado de fechas yuxtapuestas, claramente indican que se trata de la explicación de un viejo códice indígena. Por otra parte —como opina Lehmann—, es más que probable que dicha narración de los Soles formó parte de los documentos recogidos por Olmos. *2)* El hecho de que concuerden con ella, el monumento prehispánico conocido como piedra del Sol, y la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, tanto en lo que se refiere al número como al orden en que van sucediéndose los diversos Soles. *3)* Es el texto náhuatl de los Soles que más detalles de interés nos conserva.[25]

Motolinía, fray Toribio, O. F. M., *Memoriales*, Ed. de Luis García Pimentel, México-París, 1903, pp. 346-348.

5) La llamada por Paso y Troncoso *Leyenda de los Soles*, o también Manuscrito Náhuatl de 1558.—Ed. de Walter Lehmann, *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*, Stuttgart, 1938 (texto náhuatl y versión alemana), pp. 322-327.

6) La que se incluye en el texto náhuatl de los *Anales de Cuauhtitlán* (recogida antes de 1570). Ed. Walter Lehmann (texto náhuatl y versión alemana). *Op. cit.*, pp. 60-62.

7) La que ofrece Muñoz Camargo en su *Historia de Tlaxcala* (recogida a fines del siglo XVI). MUÑOZ CAMARGO, Diego, *Historia de Tlaxcala*, México, 1892, pp. 153-154.

8) La incluída por Ixtlilxóchitl en su *Sumaria Relación* (principios del siglo XVII). *Obras Históricas*, de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, publicadas y anotadas por Alfredo Chavero, 1891-1892, t. I, pp. 11-14.

9) La ofrecida por él mismo en su *Historia Chichimeca*, *Ibid.*, t. I, páginas 19-21.

10) La que aparece en su *Historia de la Nación Chichimeca*, *Ibid.*, t. II, páginas 21-25.

11) La que puede leerse en la piedra del Sol, tal como lo hizo ver don Antonio León y Gama, quien asimismo incluye en su obra *Descripción Histórica y Cronológica de dos misteriosas piedras que el año 1790 se desenterraron en la plaza mayor de México*, 2ª Ed., México, 1832, una versión casi idéntica a la del Ms. de 1558. Según testimonio del mismo León y Gama, se trata de "una historia anónima, en la lengua mexicana, que se halla al fin de la que copió don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, que cita Boturini en el párrafo VIII, número 13 del Catálogo de su Museo." (*Op. cit.*, pp. 94-95.)

Sigue echándose de menos un estudio comparativo y pormenorizado de todas estas versiones de la llamada *leyenda de los Soles*. Su análisis y comparación sobre la base de los conocimientos cronológicos nahuas, indudablemente arrojará nueva luz acerca de sus ideas cosmológicas. Desgraciadamente no podemos adentrarnos aquí en semejante investigación, tema ya de por sí de una obra aparte.

[25] Tomado esto en cuenta, remitimos a quien pretenda un estudio más pormenorizado del texto en cuestión, a la introducción escrita por Walter Lehmann en su versión paleográfica náhuatl con traducción al alemán de los docu-

La versión castellana que damos a continuación del documento de 1558, siendo lo más apegada posible al texto náhuatl, pretende reflejar hasta donde se pueda el carácter de descripción de un viejo códice azteca que se trasluce en el texto original:

1.—"Aquí está la relación oral de lo que se sabe acerca del modo como hace ya mucho tiempo la tierra fue cimentada.
2.—Una por una, he aquí sus varias fundamentaciones (edades).
3.—En qué forma comenzó, en qué forma dio principio cada Sol hace 2513 años —así se sabe— hoy día 22 de mayo de 1558 años.
4.—Este Sol, 4 tigre, duró 676 años.
5.—Los que en este primer Sol habitaron, fueron comidos por *ocelotes* (tigres), al tiempo del Sol, 4 tigre.
6.—Y lo que comían era nuestro sustento —7 grama— y vivieron 676 años.
7.—Y el tiempo en que fueron comidos fue el año 13.
8.—Con esto perecieron y se acabó (todo) y fue cuando se destruyó el Sol.
9.—Y su año era 1 caña; comenzaron a ser devorados en un día —4 tigre— y sólo con esto terminó y todos perecieron.

10.—Este Sol se llama 4 viento.
11.—Estos, que en segundo lugar habitaron en este segundo (Sol), fueron llevados por el viento al tiempo del Sol 4 viento y perecieron.
12.—Fueron arrebatados (por el viento) se volvieron monos;
13.—sus casas, sus árboles todo fue arrebatado por el viento,
14.—y este Sol fue también llevado por el viento.
15.—Y lo que comían era nuestro sustento.
16.—12 serpiente; el tiempo en que estuvieron viviendo fue 364 años.
17.—Así perecieron en un solo día llevados por el viento, en el signo 4 viento perecieron.

18.—Su año era 1 pedernal.
19.—Este Sol 4 lluvia era el tercero.
20.—Los que vivieron en la tercera (edad) al tiempo del Sol 4 lluvia, también perecieron, llovió sobre ellos fuego y se volvieron guajolotes (pavos),
21.—y también ardió el Sol, todas sus casas ardieron,
22.—y con esto vivieron 312 años.
23.—Así, perecieron, por un día entero llovió fuego.
24.—Y lo que comían era nuestro sustento.
25.—7 pedernal; su año era 1 pedernal y su día 4 lluvia.
26.—Los que perecieron eran los (que se habían convertido en) guajolotes *(pipiltin)*

mentos que publicó bajo el título de *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico.* Text mit Übersetzung von Walter Lehmann, en Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas. Bande I, Stuttgart und Berlin, 1938, páginas 1-37.

27.—y así, ahora se llama a las crías de los guajolotes *pipil-pipil.*

28.—Este Sol se llama 4 agua, el tiempo que duró el agua fue 52 años.
29.—Y éstos que vivieron en esta cuarta edad, estuvieron en el tiempo del Sol 4 agua.
30.—El tiempo que duró fue de 676 años.
31.—Y cómo perecieron: fueron oprimidos por el agua y se volvieron peces.
32.—Se vino abajo el cielo en un solo día y perecieron.
33.—y lo que comían era nuestro sustento.
34.—4 flor; su año era 1 casa y su signo 4 agua.
35.—Perecieron, todo monte pereció,
36.—el agua estuvo extendida 52 años y con esto terminaron sus años.

37.—Este Sol, su nombre 4 movimiento, este es nuestro Sol, en el que vivimos ahora.
38.—y aquí está su señal, cómo cayó en el fuego el Sol, en el fogón divino, allá en Teotihuacán.
39.—Igualmente fue este el Sol de nuestro príncipe, en Tula, o sea de *Quetzalcóatl.*[26]
40.—El quinto Sol, 4 movimiento su signo,
41.—se llama Sol de movimiento porque se mueve, sigue su camino.
42.—Y como andan diciendo los viejos, en él habrá movimiento de tierra, habrá hambre y con esto pereceremos."[27]

Comentario del Texto:

Línea 1.—*Aquí está la relación oral de lo que se sabe acerca del modo como hace ya mucho tiempo la tierra fue cimentada.*

"La relación oral de lo que se sabe": *tlamachilliz-tlatolzazanilli.* Es éste un compuesto en el que nos volvemos a encontrar la palabra *tlamachilliztli,* que como se ha indicado en el capítulo anterior, significa "sabiduría" en sentido pasivo: *sabiduría sabida,* o sea, la tradición. Se expresa aquí claramente lo que es característico de todo saber de la antigüedad. Es un conocimiento recibido de palabra —en el *Calmécac*— lugar donde se daban "las relaciones orales de lo que se sabe".

Línea 2.—*Una por una, he aquí sus varias fundamentaciones (edades).*

Para expresar lo que hemos traducido como "fundamenta-

[26] *Documento de 1558,* en la Ed. bilingüe (náhuatl-alemán) de W. Lehmann, *op. cit.,* pp. 322-327; *AP I,* 17.

[27] Las líneas 40 a 42 están tomadas del texto de los *Anales de Cuauhtitlán* (edición de W. Lehmann), p. 62; *AP I,* 17.

ciones", se usa en el texto náhuatl la palabra *i-tlamamanca,* compuesta del prefijo *i-* (de ella, de la tierra) y del sustantivo verbal *tlamamanca* derivado del verbo *mani:* permanecer, estar permanentemente. A la letra, pues, la voz *tlamamanca* significa el resultado de las acciones por las que queda hecha permanentemente la tierra, o sea, sus *fundamentaciones.*

Con mayor precisión que del Paso y que D. Primo F. Velázquez, tradujo así Walter Lehmann la mencionada frase: *in einzelnen (Weltaltern) ihre Gründungen (erfolgten)":* "en sendas edades ocurrieron sus fundamentaciones".[28] Lo cual está en perfecta armonía con la idea náhuatl que hemos encontrado anteriormente de la necesidad "de sostener en pie" o cimentar al universo, ya que como vimos se aplicó precisamente a *Ometéotl* (dios de la dualidad) el título de *Tlallámanac* que a la letra significa "el que da cimiento o sostén a la tierra".

Línea 3.—*En qué forma comenzó, en qué forma dio principio cada Sol hace 2513 años —así se sabe— hoy día 22 de mayo de 1558 años.*

Es ciertamente indicio del afán náhuatl de precisión adquirido por el manejo constante de sus dos calendarios, la presencia aquí de fechas. Junto a la del día en que se narra la historia —22 de mayo de 1558—, se señala el año en que se cree tuvo lugar el comienzo de las varias edades cósmicas.

Con frecuencia nos iremos encontrando fechas, dadas en función del *xiuhpohualli* o cuenta de los años. Igualmente se indica, haciéndose referencia a sus cálculos astrológicos, el signo del *Tonalámatl* que corresponde a las varias edades y cataclismos. Todo esto pone de manifiesto que, aun cuando la dialéctica de la evolución de los Soles está revestida del mito, se sigue en su exposición un cuidadoso método cronológico, lo que supone un auténtico pensamiento racionalizante y sistematizador.[29]

[28] LEHMANN, Walter, *Die Geschichte von der Königreiche von Colhuacan und Mexico,* p. 322.

[29] Fijándose en la acción de los elementos en las varias edades, se ha sostenido con frecuencia que la narración de los Soles refleja la historia hecha mito de varios cataclismos naturales ocurridos en fechas remotas. Así, por ejemplo, se considera la erupción del *Xitle* (en la serranía del Ajusco, D. F.), como ocurrida al tiempo del Sol de fuego. Siendo esto posible, aunque difícil de comprobar, sigue en pie el hecho de que la Leyenda de los Soles constituye la versión mitológica náhuatl de la evolución temporal del universo.

Línea 4.—*Este Sol, 4 tigre, duró 676 años.*

Como se verá, cada Sol o edad recibe el nombre de aquello que causó su destrucción. Y ésta tiene igualmente lugar en la fecha que corresponde al día 4 del signo en el que irrumpe la fuerza destructora. Así, en este primer Sol de *tigre*, el final llegó precisamente en un día "4 tigre". Los tigres como "devoradores de gente", que esto significa uno de sus nombres en náhuatl *(te-cuani)*, son monstruos de la tierra y simbolizan por tanto la acción de este primer elemento.

Según la versión de la *Historia de los Mexicanos* que nos conserva el mito simbólico de las luchas cósmicas, habiéndose hecho sol *Tezcatlipoca* y estando bajo su égida el mundo y sus primeros habitantes, actuó *Quetzalcóatl* por primera vez en su contra: "Porque le dio con un grande bastón y lo derribó en el agua y allí se hizo tigre y salió a matar gigantes. . ." [30]

Línea 6.—*Y lo que comían era nuestro sustento —7 grama— y vivieron 676 años.*

La *Historia de los Mexicanos* señala claramente cuál era el alimento peculiar de cada época. En este primer Sol dice que los *macehuales* (los hombres) "comían bellotas de encinas y no otra cosa".[31]

La fecha del *tonalámatl 7 malinalli* (grama) que algunos como Primo F. Velázquez erróneamente han pensado que indicaba la clase de alimento consumido en este Sol, señala solamente un día del calendario adivinatorio que estaba bajo el influjo de *Tezcatlipoca*, quien como hemos visto era la fuerza que gobernaba al universo durante esta primera época.

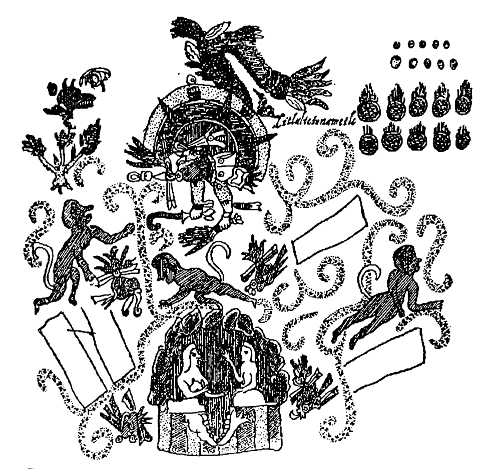
Línea 10.—*Este Sol se llama 4 viento.*

Interviene aquí el segundo elemento: el viento. Con el ropaje del mito nos describe así *La Historia de los Mexicanos* lo que pasó en este Sol:

"duró Quetzalcóatl seyendo sol otras trece veces cincuenta y dos, que son seiscientos y setenta y seis años, los cuales acabados, Tezcatlipoca por ser dios se hacía tigre como los otros sus hermanos lo querían y así andaba fecho tigre y dio una coz a Quetzalcóatl, que lo derribó y quitó de ser sol y levantó tan grande aire que lo llevó y a todos los

[30] *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, en *op. cit.*, p. 233

[31] *Loc. cit.*



El Sol de viento, segundo período cósmico (*Códice Vaticano A*, 3738, f. 6.)

macehuales (los hombres) y estos se volvieron en monos y ximias, y quedó por sol Tlalocatecli dios del infierno..."[32]

Línea 15.—*Y lo que comían era nuestro sustento.*

Respecto del alimento que tomaban en esta segunda edad, encontramos en la *Historia de los Mexicanos*, que "no comían sino *aciciutli*, que es una simiente como de trigo, que nace en el agua".[33] Nótese el principio de una cierta evolución en la naturaleza de los alimentos, ya que ahora en vez de bellotas de encinas, comían *acecentli* o maíz de agua. El maíz *(centéotl)*,

[32] *Ibid.*, p. 233.—El autor de la *Historia*, o tal vez el copista, parece haber confundido aquí a *Tláloc* con *Michtlantecuhtli*. Este último sí era ciertamente dios del infierno, divinidad del rumbo del norte y encarnación del *Tezcatlipoca negro*. Sin embargo, al escribir *Tlalocatecli* y al decir más adelante que su comparte era *Chalchiuhtlicue*, se está afirmando claramente que se trata no ya del "dios del infierno", sino de *Tláloc*, dios del oriente y de la lluvia, que ocupa el lugar del primitivo *Tezcatlipoca rojo*. El error está, pues, en decir que *Tlalocatecli (Tláloc)* era dios del infierno.

[33] *Loc. cit.*

el cereal americano por excelencia, obsequio de la hormiga a *Quetzalcóatl*, será la culminación de esta evolución de los alimentos al llegar la quinta edad.

Línea 19.—*Este Sol 4 lluvia es el tercero.*

Es ésta la edad en que actúa el tercero de los elementos: el fuego. *La Historia de los Mexicanos*, continuando su narración de las luchas míticas de los dioses, dice:

"Pasados estos años, *Quetzalcóatl* llovió fuego del cielo y quitó que no fuese sol a *Tlalocatecli (Tláloc)* y puso por sol a su mujer *Chalchiutlique (Chalchiuhtlicue)*, la cual fue sol seis veces cincuenta y dos años, que son trescientos y doce años..." [34]

Línea 24.—*Y lo que comían era nuestro sustento.*

"Los macehuales comían en este tiempo de una simiente como de maíz que se dice *cincocopi*..." [35] El alimento se acerca cada vez más a lo que llegará a ser "nuestro sustento" *(tonácatl)*, por antonomasia: el maíz.

Líneas 26-27.—*Los que perecieron eran los (que se habían convertido en) guajolotes (pipiltin), y así ahora se llama a las crías de los guajolotes "pipil-pipil".*

Extrañas a primera vista podrán parecer estas dos líneas. Sin embargo, si se recuerda que —como dice la línea 20— los macehuales se habían convertido en guajolotes *(pipiltin)*, no causará admiración que todavía en la época del que narra el mito de los Soles, quedara como una supervivencia la creencia popular de que las crías de los guajolotes eran descendientes de los pobladores de la tercera edad del mundo. Por eso al llamar a dichas crías se usaba repetir la misma voz náhuatl *pipil-pipil*, que significa también infante, príncipe, etc.

Línea 28.—*Este Sol se llama 4 agua, el tiempo que duró el agua fue 52 años.*

Es ésta la época del cuarto Sol: el de agua. La *Historia de los Mexicanos* refiere así lo sucedido:

"En el año postrero que fue sol Chalchiutlique *(Chalchiuhtlicue)*, como está dicho, llovió tanta agua y en tanta abundancia, que se caye-

[34] *Ibid.*, p. 233.
[35] *Loc. cit.*

ron los cielos y las aguas llevaron todos los macehuales que iban y dellos se hicieron todos los géneros de pescados que hay y ansí cesaron de haber macehuales y el cielo cesó porque cayó sobre la tierra..." [30]

Línea 36.—*y el agua estuvo extendida 52 años.*

Concluye aquí el relato de las 4 primeras edades del mundo. El manuscrito publicado por Paso y Troncoso narra todos los preliminares de la creación del quinto Sol, incluyendo el viaje de *Quetzalcóatl* al *Mictlan* (región de los muertos) para obtener huesos de hombres y llevar a cabo su nueva formación. Encontramos también otro mito de hondo simbolismo en el que se narra el hallazgo del maíz, el cereal básico de América, que es dado a *Quetzalcóatl* por la hormiga que lo tenía escondido en el monte de nuestro sustento.

Los informantes de Sahagún (*Códice Matritense del Real Palacio*, vol. VI, fol. 180 y ss.) refieren también la creación del quinto sol en Teotihuacán, donde *Nanahuatzin* "el bubosillo", en competencia con el arrogante *Tecuciztécatl*, se arrojó valerosamente a la hoguera y se convirtió en Sol. Todos estos mitos —de profundo interés humano y filosófico— desgraciadamente, sólo podemos mencionarlos, ya que su exposición y comentario alargaría fuera de toda proporción este capítulo. Señalaremos únicamente que hay en ellos un riquísimo filón muy poco aprovechado aún, especialmente si se toman como base los textos nahuas originales.

Línea 37.—*Este Sol, su nombre 4 movimiento, éste es nuestro Sol, en el que vivimos ahora.*

Tal como lo dice el texto, puede también verse esto mismo en la maravillosa piedra del Sol, donde la figura central representa el rostro de *Tonatiuh* (Sol), dentro del signo 4 movimiento (*nahui ollin*) del *Tonalámatl*.

Con este quinto Sol hace su entrada en el pensamiento cosmológico náhuatl la idea de movimiento, como un concepto de suma importancia en la imagen y destino del mundo.

Línea 38.—*y aquí está su señal, cómo cayó en el fuego el Sol, en el fogón divino, allá en Teotihuacán.*

Se alude al ya mencionado mito de la creación del quinto Sol en Teotihuacán, cuando los dioses (fuerzas cósmicas, hijos

[30] *Ibid.*, pp. 233-234.

de *Ometéotl)*, logrando una cierta armonía, deciden crear una vez más un Sol.

La figura de *Nanahuatzin* —el bubosillo—, que atrevidamente se arroja al fuego para convertirse en Sol, implica ya desde un principio la raíz más oculta del futuro misticismo azteca: por el sacrificio existe el Sol y la vida; sólo por el mismo sacrificio podrán conservarse. Copiamos aquí tan sólo los momentos culminantes del drama de la creación del quinto Sol tal como los trasmite Sahagún:

"Llegada la media noche, todos los dioses se pusieron en derredor del hogar que se llamaba *teotexcalli*. En este lugar ardió el fuego cuatro días... y luego hablaron y dijeron a *Tecuciztécatl*. "¡Ea, pues, *Tecuciztécatl*, entra tú en el fuego!" Y él luego acometió para echarse en él y como el fuego era grande y estaba muy encendido, sintió gran calor, hubo miedo, y no osó echarse en él, volvióse atrás... De que hubo probado cuatro veces, los dioses luego hablaron a *Nanauatzin*, y dijéronle: ¡Ea, pues, *Nanauatzin*, prueba tú!; y como le hubieron hablado los dioses, esforzóse y cerrando los ojos, arremetió, y echóse en el fuego, y luego comenzó a rechinar y respendar en el fuego como quien se asa. Como vió *Tecuciztécatl*, que se había echado en el fuego y ardía, arremetió y echóse en la hoguera... Después que ambos se hubieron arrojado en el fuego, y que se habían quemado, luego los dioses se sentaron a esperar a qué parte vendría a salir el *Nanauatzin*. Habiendo estado gran rato esperando, comenzóse a poner colorado el cielo, y en todas partes apareció la luz del alba. Dicen que después de esto los dioses se hincaron de rodillas para esperar por donde saldría *Nanahuatzin* hecho sol; miraron a todas partes volviéndose en derredor, mas nunca acertaron a pensar ni a decir a qué parte saldría, en ninguna cosa se determinaron; algunos pensaron que saldría de la parte norte, y paráronse a mirar hacia él: otros hacia medio día, a todas partes sospecharon que había de salir; porque por todas partes había resplandor del alba; otros se pusieron a mirar hacia el oriente, y dijeron aquí de esta parte ha de salir el sol. El dicho de éstos fue verdadero; dicen que los que miraron hacia el oriente fueron *Quetzalcóatl*, que también se llama *Ecatl*, y otro que se llama *Tótec*... y cuando vino a salir el sol, pareció muy colorado, y que se contoneaba de una parte a otra, y nadie lo podía mirar, porque quitaba la vista de los ojos, resplandecía, y echaba rayos de sí en gran manera, y sus rayos se derramaron por todas partes..." [37]

Líneas 40-42.—*El quinto Sol 4 movimiento su signo, se llama Sol de movimiento porque se mueve, sigue su camino. Y como andan diciendo los viejos, en él habrá movimientos de tierra, habrá hambre y con esto pereceremos.*

[37] SAHAGÚN, fray Bernardino de, *op. cit.*, t. II, pp. 14-15.

Se alude en la línea 41 a lo que nos refieren también los informantes de Sahagún *(Códice Matritense del Real Palacio,* ed. facs., vol. VI, fol. 187), que al principio el quinto Sol no se movía: "entonces, dijeron los dioses, ¿cómo viviremos? ¡No se mueve el Sol!" Para darle fuerzas se sacrificaron los dioses y le ofrecieron su sangre. Por fin sopló el viento y "moviéndose, siguió el Sol su camino".

En la línea 42 se anuncia el fin de la época actual por un terremoto que, según lo muestra la fecha esculpida en la piedra del Sol, tendrá precisamente lugar en un día 4 movimiento.

Tal era la antigua concepción náhuatl de las varias edades o tiempos en que fue cimentada la tierra. Una rápida mirada retrospectiva nos permitirá descubrir en ella, haciendo a un lado lo puramente mitológico, las que llamaremos categorías cosmológicas nahuas.

La primera y más importante es la exigencia lógica de fundamentación de los mundos, idea que responde a la pregunta concebida por los *tlamatinime* sobre qué es lo que hace estar a las cosas "en pie". El pensamiento náhuatl sólo tiene por verdadero *(nelli)* aquello que está cimentado en algo firme y permanente: con raíz *(nel-hua-yotl)*. Y lo único verdaderamente cimentado en sí mismo es *Ometéotl*, el principio ambivalente, origen y sostén de las fuerzas cósmicas (sus hijos, los dioses). Por esto, aunque *Ometéotl* existe originalmente en la dimensión superior del *Omeyocan*, en el treceavo cielo, para dar sustento al mundo, está también en su ombligo o centro. Las cosas, particularmente el mundo, son entonces *tlamamanca:* resultado de la acción fundamentadora de *Ometéotl*.

Otra categoría, igualmente clave, es la que enmarca estas fundamentaciones del mundo en una serie de ciclos. La tierra cimentada por *Ometéotl* no es algo estático. Sometida al influjo de las fuerzas cósmicas, viene a ser el campo donde éstas actúan. Cuando se equilibran, existe una edad, *un Sol*. Entonces es cuando viven los *macehuales*. Mas, pronto, en un tiempo determinado desaparece el equilibrio y sobreviene un cataclismo. Parece como si *Ometéotl* retirara su apoyo a la tierra. Y, sin embargo, como una prueba de que en el fondo su acción

permanece, se descubre a través de los varios ciclos o edades un principio latente de evolución, que culmina, en el caso particular de las plantas alimenticias, con la aparición del maíz.

Ligada con esta idea de los ciclos del mundo está la concepción de los cuatro elementos, simbolizados en la *Historia de los Mexicanos* por los hijos de *Ometéotl*. Los tigres, monstruos de la tierra, el viento, el fuego y el agua, por sorprendente paralelismo, vienen a coincidir con las cuatro raíces o elementos *(ritsómata)* de todas las cosas, hipótesis ideada por el filósofo griego Empédocles y comunicada al pensamiento occidental a través de Aristóteles. Atinadamente señaló así Seler las relaciones existentes entre los períodos cósmicos y los cuatro elementos:

"Estas cuatro diferentes edades prehistóricas o precósmicas de los mexicanos, orientadas cada una hacia un distinto rumbo del cielo, se hallan maravillosamente ligadas con los cuatro elementos conocidos por la antigüedad clásica y que constituyen hasta ahora la base del modo de ver la naturaleza de los pueblos cultos del oriente asiático, o sea, agua, tierra, aire y fuego." [38]

Sólo que entre los nahuas estos elementos no son principios estáticos que se descubren por un análisis teórico o por la alquimia, sino que aparecen por sí mismos como las fuerzas cósmicas fundamentales que irrumpen violentamente, desde los cuatro rumbos del universo, en el marco del mundo.

Y con esto encontramos otras dos categorías del pensamiento náhuatl: la de los rumbos del universo y la de la lucha. El universo está dividido en cuatro rumbos bien definidos, que coincidiendo con los puntos cardinales, abarcan mucho más que éstos, ya que incluyen todo un cuadrante del espacio universal: el oriente, país del color rojo, región de la luz, su símbolo es una caña que representa la fertilidad y la vida; el norte, región de los muertos y del color negro, lugar frío y desierto que se simboliza por un pedernal; el poniente, región del color blanco, país de las mujeres, su signo es la casa del sol; y por fin el sur, designado como la región azul, a la izquierda del sol, rumbo de carácter incierto que tiene por símbolo al conejo, que como decían los nahuas, "nadie sabe por dónde salta".[39]

[38] SELER, Eduard, "Entstehung der Welt und der Menschen, Geburt von Sonne und Mond", en *Gesammelte Abhandlungen*, t. IV, pp. 38-39.

[39] Hay que notar que aun cuando esta distribución de colores: oriente-

En este universo así dividido en cuadrantes, es donde se desarrolla una lucha que parece interminable entre las cuatro fuerzas cósmicas. Cada uno de los cuatro elementos (los hijos de *Ometéotl)* tiende a prevalecer. Bellamente, con el lenguaje del mito, expresa esto la *Historia de los Mexicanos* diciendo que "Tezcatlipoca por ser dios se hacía tigre, como los otros sus hermanos (también) lo querían." Y así, en un combate que se desarrolla en cada uno de los Soles, desde los cuatro rumbos del mundo y por medio de una oposición de elementos, se va desenvolviendo por ciclos la historia del cosmos tal como la vieron los nahuas.

Cinco son, pues, las principales categorías cosmológicas que se implican en la narración de los Soles: *1)* necesidad lógica de fundamentación universal; *2)* temporalización del mundo en edades o ciclos; *3)* idea de elementos primordiales; *4)* espacialización del universo por rumbos o cuadrantes, y *5)* concepto de lucha como molde para pensar el acaecer cósmico.

rojo; norte-negro; poniente-blanco y sur-azul, es la que más frecuentemente se repite en los códices y textos nahuas, había asimismo otros ordenamientos secundarios de los colores cósmicos, expresión de diferente simbolismo. Así, p. e., si encontramos en el *Códice Borgia*, 27, al oriente pintado de rojo, en otro lugar del mismo códice, 72, lo vemos también caracterizado por el color verde, símbolo de la fertilidad.

LOS TRECE CIELOS: EL ESPACIO VERTICAL

Al lado de esta interpretación del acaecer cíclico del mundo llegaron también los sabios nahuas a una coherente visión espacial del universo. Completando su división en el plano horizontal, hacia los cuatro rumbos del mundo, concibieron a éste como un gran disco de tierra rodeado por las aguas. Nadie mejor que Seler resume así este punto:

"Al igual que otros pueblos, se representaban los mexicanos la tierra como una gran rueda rodeada completamente por las aguas. Llamaban a esta plataforma o más propiamente al anillo de agua circundante *Anáhuatl*, "anillo" o *Cem-anáhuatl* el anillo completo. Debido a una incorrecta interpretación, algunos historiadores posteriores introdujeron la costumbre de designar a la sección central de la actual República Mexicana, como la meseta del Anáhuac, en tanto que los antiguos mexicanos entendían indefectiblemente por esto la tierra situada "a la orilla del agua", o sea todo lo que se extendía entre los dos mares y llamaban a esa agua que circundaba a la tierra, al océano, *teoatl*, agua divina o *ilhuica-atl*, agua celeste, porque se juntaba en el horizonte con el cielo." [40]

Y relacionando luego esto con sus ideas acerca del Sol, de los cuatro rumbos del Universo y del origen étnico de los nahuas, continúa Seler resumiendo así el pensamiento náhuatl:

"De ese mar (que circunda al mundo) surge en la mañana por el oriente el Sol y se hunde también en el mar por la tarde hacia el occidente. Igualmente pensaban los mexicanos que su pueblo había venido del mar, del rumbo de la luz (Oriente) y que había por fin arribado a la costa del Atlántico. Por otra parte, creían también que los muertos en su viaje al infierno tenían que cruzar un amplio mar, que se decía *chicunauh-apan* "el extendido nueve veces", o "agua que se difunde en todas las direcciones".[41]

Pero junto con esta concepción que completa sus ideas sobre el que llamaríamos "espacio horizontal", habían forjado tam-

[40] SELER, Eduard, "Das Weltbild der alten Mexikaner", en *Gesammelte Abhandlungen*, t. IV, p. 3.
[41] *Loc. Cit.*

bién los *tlamatinime*, particularmente "aquellos que se dedicaban a observar el curso y el acaecer ordenado del cielo",[42] una visión astronómica del universo. Idearon así un mundo vertical con trece ciclos hacia arriba y nueve infiernos hacia abajo. Estando estos últimos principalmente ligados con la región de los muertos y el más allá, sólo vamos a ocuparnos aquí, brevemente, de describir los 13 cielos en relación con sus conocimientos astronómicos.[43]

Conviene decir que concebían los nahuas estos cielos a modo de regiones cósmicas superpuestas y separadas entre sí por una especie de travesaños, que constituían al mismo tiempo lo que pudiéramos llamar pisos o caminos sobre los cuales se movían los varios cuerpos celestes. En relación con esto, decían los indios, hablando de sus astrónomos, que se dedicaban a contemplar "el corrimento de los astros por los caminos del cielo" *(ilhuícatl i-oh-tlatoquiliz)*.[44]

Sintetizando las varias versiones que se conservan y siguiendo de preferencia la representación pictórica del *Códice Vaticano A*,[45] comenzaremos por describir el cielo inferior, el que todos vemos: es éste aquel por donde avanza la luna *(Ilhuícatl Metztli)* y en el que se sostienen las nubes. Sobre lo que pensaban de la luna y sus fases, desde un punto de vista astronómico, transcribiremos aquí tan sólo algo de lo que se enseñaba a los estudiantes *(momachtique)* en el *Calmécac*, tal como lo resume Sahagún:

1.—"Cuando la luna nuevamente nace, parece como un arquito de alambre delgado, aún no resplandece, y poco a poco va creciendo,
2.—a los quince días es llena, y cuando ya lo es, sale por el oriente.
3.—A la puesta del sol parece como una rueda de molino grande, muy redonda y muy colorada,
4.—y cuando va subiendo se para blanca o resplandeciente; aparece como un conejo en medio de ella, y si no hay nubes, resplandece casi como el sol a medio día;
5.—y después de llena cumplidamente, poco a poco se va menguando hasta que se va a hacer como cuando comenzó;
6.—dicen entonces, ya se muere la luna, ya se duerme mucho.

[42] *Coloquios y Doctrina* ..., fol. 3, v. (Ed. de W. Lehmann, p. 93.)

[43] Ya hemos señalado al comentar un texto de los *Anales de Cuauhtitlan* (fol. 4), en donde se habla de los "nueve travesaños conque consiste el cielo", que no había unidad de pareceres respecto del número de cielos. Aquí nos atenemos preferentemente a las pinturas del *Códice Vaticano A 3738*, fol. 1, v. y 2, r.

[44] *Loc. cit.*

[45] *Codex Vaticanus A (Ríos)*, fol. 1, v. y 2, r.

7.—Esto es cuando sale ya con el alba, y al tiempo de la conjunción dicen: "ya es muerta la luna".[46]

El segundo cielo era el lugar de las estrellas: *Citlalco,* como claramente lo muestra la bella ilustración del *Códice Vaticano A.* Las estrellas, que como hemos visto, eran concebidas como el faldellín luminoso con que se cubría el aspecto femenino de *Ometéotl,* se dividían en dos grandes grupos, las 400 (innumerables) estrellas del Norte: *Centzon Mimixcoa* y las 400 (innumerables) estrellas del Sur: *Cetzon Huitznahua.*

Además de esta clasificación general, distinguían los astrónomos nahuas, entre otras, a la Osa Mayor, que era el tigre *Tezcatlipoca;* a la constelación de la Osa Menor llamada por ellos *Citlalxonecuilli,* "*porque* —como dice Sahagún (sus estrellas) tienen semejanza con cierta manera de pan que hacen a modo de *S,* al cual llaman *xonecuilli*. . ."; [47] a la constelación del escorpión, que por una coincidencia llamaban con el mismo nombre: *Cólotl* (alacrán); a las tres estrellas que forman la cabeza del Toro, designadas por la palabra *mamalhuaztli* que, como anota también Sahagún era el nombre de los palos de que se servían para encender el fuego nuevo. Especial importancia tenía para los nahuas su movimiento, así como el de las pléyades nombradas *tianquiztli,* ya que de él dependía cada 52 años la supervivencia del mundo. Al continuar su movimiento estas estrellas en la media noche del día en que terminaba una atadura de años (un siglo), se encendía el fuego nuevo y se celebraba esto como presagio de 52 años más de vida. La vieja pirámide de Tenayuca a la que acolhuas, tecpanecas y aztecas superpusieron nuevos cuerpos en tiempos determinados, correspondiendo como indica Ignacio Marquina "a la terminación de un ciclo de 52 años", prueba mejor que cualquiera larga disertación el hondo significado que atribuían los nahuas a la entrada de un nuevo siglo.[48]

El nombre de la tercera región de los cielos, era cielo del sol *(Ilhuícatl Tonatiuh)* ya que por él avanzaba *Tonatiuh* en

[46] Sahagún, fray Bernardino de. *op. cit.*, t. II, p. 12.
[47] *Ibid.*, t. II, p. 18.
[48] Marquina, Ignacio, *Estudio arquitectónico de la Pirámide de Tenayuca.* Estudio arqueológico de la pirámide de este lugar, hecho por el Departamento de Monumentos de la Sría. de Educación Pública. México. 1935, p. 101.

George C. Vaillant en su libro *The Aztecs of Mexico* (p. 92) señala pormenorizadamente las fechas de las varias reconstrucciones de la pirámide de Tenayuca en 1507, 1455, 1403, 1351, 1299. . .

su diaria carrera desde el país de la luz, hasta su casa de occidente. Acerca del Sol, en su aspecto astronómico, Sahagún nos conserva algo de lo que se enseñaba en el *Calmécac:*

1.—"El Sol, águila con saetas de fuego,
2.—Príncipe del año, dios.
3.—Ilumina, hace resplandecer las cosas, las alumbra con sus rayos.
4.—Es caliente, quema a la gente, la hace sudar, vuelve morenos los rostros de la gente, los enegrece, los hace negros como el humo." [49]

Viene luego el cuarto cielo *(Ilhuícatl huitztlan)* en que se mira Venus, llamada en náhuatl *Citlálpol* o *Hueycitlalin*, estrella grande, que era de todos los planetas el mejor estudiado por los astrónomos nahuas. Relacionándose ya, desde la época de los teotihuacanos, a Venus con *Quetzalcóatl* puede verse —como lo nota Gamio— en el templo conocido vulgarmente como la *ciudadela*, "a la serpiente emplumada rodeada de caracoles marinos",[50] y es que "al ponerse Venus en las movientes aguas del Pacífico, su reflejo semejaba una serpiente de escamas y plumas brillantes: de ahí su nombre de *Quetzal-cóatl*".[51]

Acertadamente dice Soustelle:

"La observación de los movimientos de Venus había cobrado una grande importancia en la astronomía y la cronología indígena. Sesenta y cinco años venusinos equivalían a ciento cuatro años solares, gran periodo, llamado *huehueliztli* 'una vejez'; al cabo de este tiempo, el ciclo solar y el ciclo venusino volvían a empezar en la misma fecha del calendario adivinatorio. . ." [52]

En el quinto cielo estaban los cometas: estrellas humeantes *(citlalin popoca)*.

El sexto y el séptimo son dos cielos en que se ven tan sólo los colores verde y azul, o según otra versión, negro *(yayauhco)* y azul *(xoxouhco)*: los cielos de la noche y el día.

El octavo parece que era el lugar de las tempestades.

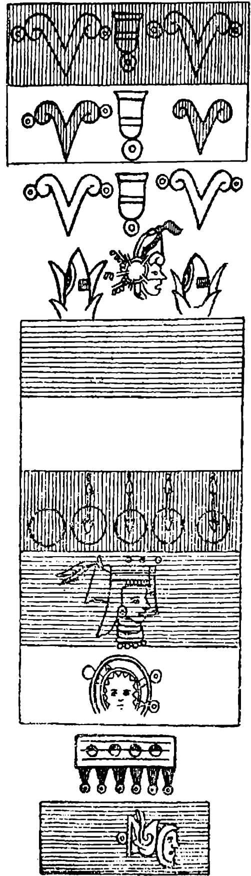
Los tres cielos siguientes: el blanco, amarillo y rojo, se reservaban para morada de los dioses: *teteocan*, lugar donde ellos viven.

[49] *Textos de los informantes de Sahagún*, Códice Matritense del Real Palacio, ed. facs., vol. VI, fol. 177. *AP I*, 18.

[50] GAMIO, Manuel y otros, *La población del valle de Teotihuacán*, 3 volúmenes. México, 1922, t. I, p. XLVI.

[51] *Op. cit., Manifestaciones Intelectuales de Cultura*, por Roque Ceballos Novelo, p. 326.

[52] SOUSTELLE, Jacques, *La pensée cosmologique des anciens mexicains*, p. 29.



Los cielos superpuestos. *Códice Vaticano A*, 3738, f. 1, v.

Por fin, los dos últimos cielos constituían el *Omeyocan:* mansión de la dualidad, fuente de la generación y la vida, región metafísica por excelencia, donde está primordialmente *Ometéotl.*

Forma tan original de contemplar el espacio en todas sus dimensiones, dio a los nahuas un punto de vista peculiar y exclusivo, ante la que hoy llamamos realidad objetiva del universo. Este punto de vista, o manera náhuatl de concebir el cosmos, se refleja en todas sus obras: en su literatura, en su cronología, en sus pinturas y en general, en todo su arte. Mas, tal vez, en ninguna parte podría comprobarse esto con mayor facilidad que en el *enjambre* de formas y relaciones cosmológicas que viene a ser la imponente estatua de *Coatlicue*, cuidadosamente estudiada por Justino Fernández. Porque como claramente lo muestra su interesante análisis, "leyó" dicho autor en la piedra lo mismo que nosotros hemos encontrado en los textos:

> "No es una mentalidad pre-lógica —nos dice— la que concibió a *Coatlicue,* por el contrario sus estructuras son de una clara lógica y sus formas de una sensibilidad vigorosa y altamente imaginativas..." [53]

Y mostrando luego cuáles son esas estructuras fundamentales de *Cuatlicue,* piramidal, cruciforme y humana a la vez, va descubriendo en la impresionante escultura: "la concepción azteca del espacio cósmico, con todas sus dimensiones". Así:

> "Por último, o por principio, en lo más alto llegamos a *Omeyocan,* el lugar en que mora la pareja divina: *Ometecuhtli y Omecihuatl,* creadora por excelencia, origen de la generación de los dioses y de los hombres. Si esta masa bicéfala toma el lugar de la cabeza y parece surgir de las entrañas mismas del todo, también hay un sentido de decapitación que alude a *Coyolxauhqui,* la Luna, con lo cual se completa el sistema astral.
>
> Todavía hay que agregar las cuatro direcciones cardinales que se expresan en forma de cruz y la quinta dirección de arriba a abajo, en cuyo centro estará *Xiuhtecuhtli,* 'el señor viejo', el dios del fuego. Y, por último, la forma piramidal, de ascenso y descenso, y que va desde el fondo de la tierra, el mundo de los muertos, hasta el más alto sitio: *Omeyocan.* Así, la escultura no sólo está concebida exteriormente sino que los cuerpos de las serpientes cuyas cabezas asoman en lo más alto provienen de sus entrañas, y hay que recordar que bajo sus plantas se extiende el mundo de los muertos. Toda ella, pues, vibra, vive, por dentro y por fuera, toda ella es vida y muerte; sus significaciones abarcan

[53] FERNÁNDEZ, Justino, *op. cit.,* p. 215.

todas las direcciones posibles y se prolongan en ellas. En resumen, *Coatlicue* es, *in nuce,* la fuerza cósmico-dinámica que da la vida y que se mantiene por la muerte en lucha de contrarios, tan necesaria, que su sentido último y radical es la guerra..." [54]

O sea que en *Coatlicue* se muestran incorporadas a la piedra las ideas del principio cósmico generador y sostén universal, la orientación cruciforme de los rumbos del universo, así como el dinamismo del tiempo que crea y destruye por medio de la lucha, categoría central en el pensamiento cosmológico náhuatl. Por esto, tal vez el más maravilloso de todos los símbolos de su pensar cosmológico es la plástica figura trágicamente bella de *Coatlicue.*

[54] *Ibid.,* pp. 265-266.

OLLINTONATIUH: SOL DE MOVIMIENTO

De entre los puntos principales de la cosmología náhuatl que nos hemos propuesto estudiar aquí —teniendo que dejar por fuerza otros muchos— queda sólo por analizar uno de verdadera importancia: ¿cuál era para los *tlamatinime* la naturaleza del movimiento? Su original posición frente a este tema —que el pensamiento occidental no ha logrado esclarecer por completo— quedará manifiesta haciendo un breve análisis de sus ideas relativas al quinto Sol o "edad en que vivimos".

Como en las cuatro edades anteriores actuó cada uno de los cuatro elementos, proviniendo de los cuatro rumbos del universo, así ahora esta quinta edad —resultado, como dice el mito, de una cierta armonía entre los dioses que aceptaron sacrificarse en Teotihuacán— es la época del ombligo o centro del universo, la del Sol de movimiento.

Nahui ollin (4 movimiento) fue su signo. Se refiere en los mitos que como un resultado de la armonía de los dioses (fuerzas cósmicas) que aceptaron el sacrificio, "se movió el sol, siguió su camino".[55]

Mas, el movimiento del Sol sólo pudo lograrse concediendo a cada uno de los cuatro principios fundamentales, a cada uno de los cuatro rumbos, un tiempo determinado de predominio y de receso. Surgieron entonces los años del rumbo del oriente, del norte, del poniente y del sur. Dicho esto mismo en términos abstractos: apareció el movimiento, al espacializarse el tiempo, al orientarse los años y los días hacia uno de los cuatro rumbos del universo. Así es como hablan los viejos informantes de Sahagún, explicando la tabla de la cuenta de los años orientados espacialmente cada uno de ellos:

1.—"Uno conejo, se llama el signo anual, la cuenta de años del rumbo del sur.
2. Trece años porta, encamina, lleva a cuestas siempre, cada uno de los años.

[55] *Anales de Cuauhtitlán*, ed. W. Lehmann, p. 62.

3.—Y él va por delante, guía, comienza, se hace su principio, introduce todos los signos del año: caña, pedernal, casa.
4.—Caña se dice al día del rumbo de la luz (oriente) así como también se dice al signo anual del rumbo de la luz, porque de allá aparece la luz, el resplandor.
5.—Y el tercer grupo de años: pedernal. Se dice el día del rumbo de los muertos.
6.—Porque hacia allá se decía, la región de los muertos, como decían los viejos:
7.—dizque cuando se mueren, hacia allá se van, hacia allá van derecho, hacia allá se encaminan los muertos...
8.—Y el cuarto signo anual, casa, se dice el día del rumbo de las mujeres, porque como se decía (está orientado) hacia las mujeres (al oeste).
9.—Dizque sólo siempre las mujeres allá moran y ningunos hombres.
10.—Estos cuatro signos anuales, cuentas de años, tantos cuantos son, de uno en uno surgen, días principios se hacen.
11.—Cuando todos los trece años terminaban, se acercaban, concluían, cuatro veces daban vueltas, se apartaban, iban entrando cada uno de año en año." [56]

Un examen de la tabla del siglo, conservada por Sahagún, para incluirla al final de su libro IV —tomando en cuenta el citado texto de los informantes indígenas— claramente muestra que en un siglo náhuatl de 52 años, cada uno de los 4 rumbos, teñía con su influjo trece años. E igualmente dentro de cada año —como lo atestiguan las pinturas de los Códices *Vaticano B* y *Borgia*— los días del *Tonalámatl* divididos en series de cinco "semanas", de trece días cada una ($5 \times 13 = 65$ días) formaban precisamente 4 grupos ($65 \times 4 = 260$ días), en cada uno de los cuales se incluía el signo que lo refería a uno de los 4 rumbos cardinales. Estudiando pormenorizadamente este punto, dice Soustelle: [57]

"Los más importantes manuscritos indígenas ofrecen una repartición muy clara de veinte signos de días entre las cuatro direcciones. Hela aquí:

[56] *Textos de los informantes de Sahagún* Códice Matritense del Real Palacio, ed. facs., vol. VII. fol. 269 r.: *AP I*, 19: en adelante se citarán en este trabajo los *Códices Matritenses*, bajo el título de "Textos de los informantes de Sahagún".

[57] SOUSTELLE, Jacques, *La Pensée Cosmologique des Anciens Mexicains* página 82.

Oriente	*Norte*	*Poniente*	*Sur*
Cipactli, lagarto.	*Océlotl*, tigre.	*Mázatl*, venado.	*Xóchitl*, flor.
ACATL, caña.	*Miquiztli*, muerte.	*Quiauitl*, lluvia.	*Malinalli*, grama.
Cóatl, serpiente.	*TECPATL*, pedernal.	*Ozomatli*, mono.	*Cuetzpalin*, lagartija.
Ollin, movimiento.	*Itzcuintli*, perro.	*CALLI*, casa.	*Cozcaquauhtli*, buitre.
Atl, agua.	*Ehécatl*, viento.	*Quauhtli*, águila.	*TOCHTLI*, conejo.

Así, no sólo en cada uno de los años, sino también en todos y cada uno de los días, existía la influencia y predominio de alguno de los cuatro rumbos del espacio. En esta forma, el espacio y el tiempo, uniéndose y compenetrándose, hicieron posible la armonía de los dioses (las cuatro fuerzas) y con esto, el movimiento del Sol y la vida. Y como ya se ha indicado anteriormente, uno mismo es el origen de las palabras nahuas movimiento, corazón y alma. Lo cual prueba que para los antiguos mexicanos era inconcebible la vida —simbolizada por el corazón *(y-óllo-tl)*— sin lo que es su explicación: el movimiento *(y-olli)*.

Puede pues afirmarse, sin fantasear, que el movimiento y la vida eran para los nahuas el resultado de esa armonía cósmica lograda por la orientación espacial de los años y los días, o más brevemente, por la espacialización del tiempo. Mientras éste continúe, mientras en cada siglo haya cuatro grupos de trece años dominados por el influjo de uno de los rumbos del espacio, el quinto Sol seguirá existiendo, seguirá moviéndose. Pero, si algún día esto faltare, quiere decir que entonces habrá de comenzar una vez más la lucha cósmica. Habrá un último movimiento de tierra, pero tan fuerte, que "con esto —como dicen los *Anales de Cuauhtitlán*— pereceremos".[58]

Entre tanto, mientras llegaba el fatal *Nahui ollin* (día cuatro movimiento) que habría de cerrar el ciclo del quinto Sol —a quien tan tenazmente alimentaban día a día los aztecas con el *chalchíhuatl*, o agua preciosa de los sacrificios— los *tlamatinime* continuaban mirando el mundo a través de su original categoría de un tiempo espacializado, en el que, como dice Soustelle:

"los fenómenos naturales y los actos humanos se hunden y se impregnan de cualidades propias a cada lugar y a cada instante. Cada 'lugar-instante', complejo de situación y tiempo, determina de un modo irresis-

[58] *Anales de Cuauhtitlán*, en *op. cit.*, p. 62.

tible y previsible (por medio del *Tonalámatl)*, todo lo que en él se encuentra existiendo. El mundo puede compararse a una decoración de fondo sobre la cual varios filtros de luz de diversos colores, movidos por una máquina incansable, proyectaran reflejos que se suceden y superponen, siguiendo indefinidamente un orden inalterable. En un mundo semejante, no se concibe el cambio como el resultado de un *devenir* más o menos desplegado en la duración, sino como una mutación brusca y total: hoy es el Este quien domina, mañana será el Norte; hoy vivimos todavía en un día fasto y pasaremos sin transición a los días nefastos *nemontemi*. La ley del mundo, es la alternancia de cualidades distintas, radicalmente separadas, que dominan, se desvanecen y reaparecen eternamente." [59]

En esta forma, relacionando las varias categorías ya estudiadas del pensamiento cosmológico náhuatl, con su compleja idea de fenómenos hundidos en un espacio-tiempo humanizado, es como tal vez podrán entreverse mejor los contornos fundamentales de su original visión del universo físico.[60]

[59] SOUSTELLE, Jacques, *La Pensée Cosmologique des Anciens Mexicains*, p. 85.

[60] Al estudiar las ideas nahuas de espacio y tiempo, nos hemos encontrado con que forman un complejo que tiende a homogeneizarse y a concebirse no como algo vacío, sino como un todo donde se proyectan y entrecruzan los fenómenos naturales y los actos humanos. Quien esté algo familiarizado, por otra parte, con los rasgos fundamentales de la imagen de la naturaleza ofrecida por la Física actual, no podrá menos de sorprenderse al constatar que precisamente la moderna estructura espacio-temporal en sus relaciones con el pensamiento humano, guarda asombroso paralelismo con la concepción náhuatl. La explicación de esto puede ser el hecho de que, a partir de Einstein, la Física se ha orientado hacia una verdadera síntesis, en la que se van unificando conceptos tan básicos como el de la relación espacio-tiempo. Heisemberg especialmente, al introducir su hipótesis del indeterminismo físico, rompió el frío fatalismo "objetivo" e introdujo en la realidad un cierto humanismo que deja abiertas las puertas a la libertad y a un acontecer más lleno de sorpresas. Léase, por ejemplo, el siguiente párrafo, escrito por el mismo Heisemberg en 1955 en su obra *La imagen de la Naturaleza en la Físíca actual*, de la que varios de los conceptos expresados podrían aplicarse análogamente al pensamiento cosmológico náhuatl:

"Si se puede hablar de una imagen del mundo lograda por las ciencias de la Naturaleza en nuestro tiempo, ya no se trata más de una mera imagen de la Naturaleza, sino de *una imagen de nuestras relaciones con la Naturaleza*. La antigua parcelación del mundo en un acontecer objetivo en el espacio y el tiempo, por una parte y por otra el alma, en la que se representa como en un espejo ese acontecer..., no vale ya como punto de partida para la comprensión de las modernas ciencias de la Naturaleza. En el campo de observación de estas ciencias se destacan sobre todo las relaciones entre el hombre y la Naturaleza, la interdependencia por la cual nosotros, en cuanto seres corpóreos, somos porciones dependientes de ella y al mismo tiempo, en cuanto hombres, la hacemos objeto de nuestro pensamiento y control. Las ciencias de la Naturaleza no se hallan ya como meros puntos de contemplación, sino que se reconocen a sí mismas como parte de ese intercambio incesante entre el hombre y la Naturaleza." (HEISEMBERG, Werner, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Rowohlt, Hamburg, 1955, página 21.)

INTEGRACION DE LA IMAGEN NAHUATL DEL UNIVERSO

Ensayando ahora una especie de síntesis de los varios puntos estudiados se podría describir así la visión cosmológica náhuatl:

La superficie de la tierra *(tlaltícpac)* es un gran disco situado en el centro de un universo que se prolonga horizontal y verticalmente. Alrededor de la tierra está el agua inmensa *(teo-atl)* que extendiéndose por todas partes como un anillo, hace del mundo, "lo-enteramente-rodeado-por-agua" *(cem-a-náhuac)*. Pero, tanto la tierra, como su anillo inmenso de agua, no son algo amorfo e indeferenciado. Porque, el universo se distribuye en cuatro grandes cuadrantes o rumbos, que se abren en el ombligo de la tierra y se prolongan hasta donde las aguas que rodean al mundo se juntan con el cielo y reciben el nombre de agua celeste *(Ilhuica-atl)*. Los cuatro rumbos del mundo implican enjambres de símbolos. Los nahuas los describían colocándose frente al poniente y contemplando la marcha del sol: allá por donde éste se pone, se halla su casa, es el país del color rojo; luego, a la izquierda del camino del sol, está el sur, el rumbo del color azul; frente a la región de la casa del sol, está el rumbo de la luz, de la fertilidad y la vida, simbolizadas por el color blanco; finalmente a la derecha de la ruta del sol se extiende el cuadrante negro del universo, el rumbo del país de los muertos.

Tal era el aspecto horizontal de la imagen náhuatl del universo. Verticalmente, arriba y abajo de este mundo o *cem-a-náhuac*, había 13 cielos y 9 infiernos. Estos últimos son planos cada vez más profundos, donde existen las pruebas que deben afrontar durante cuatro años *los descarnados* (los muertos) antes de descansar por completo.

Arriba se extienden los cielos que, juntándose en un límite casi metafísico con las aguas que rodean por todas partes al mundo, forman una especie de bóveda azul surcada de caminos que corren en distintos planos, separados entre sí por lo que

describen los nahuas como travesaños celestes. En los cinco primeros planos están los caminos de la luna, las estrellas, el Sol, Venus y los cometas. Luego están los cielos de los varios colores, y por fin el más allá metafísico: la región de los dioses y por encima de todo el *Omeyocan* (lugar de la dualidad), donde existe el principio dual generador y conservador del universo.

Esta era la que podríamos llamar, empleando anacrónicamente un concepto occidental y moderno, cosmología estática de los nahuas. Para completar la imagen es menester introducir ahora en ella los rasgos dinámicos que hemos estudiado ya en este capítulo. Volvamos de nuevo a fijarnos en el centro del mundo, en su ombligo, como decían los nahuas. Allí es donde primordialmente ejerce su acción sustentadora el principio dual que mora en lo más alto de todos los cielos. *Ometéotl*, actuando en el ombligo del mundo, da fundamento a la tierra *(tlallamánac)*, desde allí también "la viste de algodón" *(tlallíchcatl)*.

Dando vida y moviendo a todo lo que existe, es *Ipalnemohuani;* haciendo llegar su presencia a "las aguas color de pájaro azul", desde su "encierro de nubes" gobierna el movimiento de la luna, de las estrellas que son simbólicamente el faldellín con que se cubre el aspecto femenino de su ser generador, y por fin, dando vida al astro que hace lucir y vivir a las cosas, pone al descubierto su rasgo principal masculino de creador dotado de maravillosa fuerza generativa.

Al lado de este primer principio dual, generador constante del universo, existen las otras fuerzas que en el pensamiento popular son los dioses innumerables, pero que en lo más abstracto de la cosmología náhuatl son las cuatro fuerzas en que se desdobla *Ometéotl* —sus hijos— los cuatro elementos, tierra, aire, fuego y agua, que actuando desde uno de los cuatro rumbos del universo introducen en éste los conceptos de lucha, edades, cataclismos, evolución y orientación espacial de los tiempos.

En un afán de prevalecer y dominar, cada elemento trata de dirigir por sí mismo la acción vivificadora del sol. Comienzan entonces las grandes luchas cósmicas, simbolizadas por los odios entre *Tezcatlipoca* y *Quetzalcóatl*. Cada período de predominio es un Sol, una edad. Luego viene la destrucción y el surgir de un nuevo mundo, en el que las plantas alimenticias y los *macehuales* (la gente) parecen ir evolucionando hacia

formas mejores. Han terminado así cuatro Soles. El nuestro es el quinto, el de movimiento. En él se ha logrado una cierta armonía entre los varios principios cósmicos que han aceptado dividir el tiempo de su predominio, orientándolo sucesivamente hacia cada uno de los cuatro rumbos del universo desde donde actúan las fuerzas cósmicas fundamentales. Nuestra edad es pues la de los años espacializados: años del rumbo de la luz, o años de la región de los muertos, años del rumbo de la casa del Sol, o de la zona azul a la izquierda del Sol. Y la influencia de cada rumbo se deja sentir no sólo en el universo físico, sino también en la vida de todos los mortales. El *Tonalámatl* es el libro que permite señalar los varios influjos que sin cesar se van sucediendo, de acuerdo con una oculta armonía de tensiones que los astrólogos nahuas —como los de todos los demás pueblos y tiempos— en vano se esfuerzan por conocer y dominar.

El destino final de nuestra edad será también un cataclismo: la ruptura de la armonía lograda. "Habrá movimientos de tierra, habrá hambre y con esto pereceremos." Pero, tal conclusión cósmica de carácter pesimista no sólo no hizo perder a los nahuas su entusiasmo vital, sino que fue precisamente el móvil último que los llevó a superarse en dos formas por completo distintas: los aztecas se orientaron por el camino de lo que hoy llamaríamos misticismo imperialista. Persuadidos de que para evitar el cataclismo final era necesario fortalecer al Sol, tomaron como misión proporcionarle la energía vital encerrada en el líquido precioso que mantiene vivos a los hombres. El sacrificio y la guerra florida, que es el medio principal de obtener víctimas para mantener la vida del Sol, fueron sus ocupaciones centrales, el eje de su vida personal, social, militar y nacional. Su desviación mística, condensada en la que podríamos llamar "visión *Huitzilopóchtlica* del mundo", hizo de ellos el pueblo guerrero por excelencia, "el pueblo del Sol". Tal fue la actitud suscitada en lo más representativo de los aztecas por la amenaza del cataclismo final del quinto Sol. Mas, ésta, como ya se ha indicado, no fue la única forma náhuatl de reaccionar.

Hubo también, ya desde el tiempo de los toltecas, pensadores profundos que se afanaron por hacer frente a la temida destrucción en el marco espacio-temporal del universo, forjando una concepción estrictamente metafísica acerca de la di-

vinidad y de una cierta supervivencia más allá de este mundo, sobre lo cual se encuentran especulaciones e hipótesis en numerosos poemas nahuas.

Y aunque es indudable que no pocas veces se busca la salvación en las antiguas concepciones religiosas, es también cierto que con frecuencia se expresa abiertamente la duda acerca de ellas, y se plantea el problema de la divinidad y de la supervivencia y destino del hombre en forma claramente racional, prescindiendo hasta donde es posible de los mitos y tradiciones. De tales especulaciones acerca de la divinidad y del hombre, que constituyen lo más elevado del que llamamos pensamiento filosófico náhuatl, es de lo que vamos a ocuparnos en los siguientes capítulos, después de haber puesto ya al descubierto los que parecen haber sido rasgos característicos de la concepción cosmológica de los nahuas.

Capítulo III

IDEAS METAFISICAS Y TEOLOGICAS DE LOS NAHUAS

Entre los varios textos nahuas que hablan acerca de la concepción que los *tlamatinime* tenían sobre la divinidad, hay uno de particular interés que contiene la respuesta dada por los sabios nahuas a los doce primeros frailes impugnadores de su religión y tradiciones. Se trata de toda una sección del ya antes mencionado libro de *Los Colloquios*, que no es sino la recopilación hecha por Sahagún sobre la documentación que halló en Tlatelolco, de las pláticas y discusiones tenidas por los doce primeros frailes, llegados en 1524, con los indios principales y sus sabios acerca de temas religiosos.[1]

Los párrafos que vamos a presentar, traducidos por vez primera al castellano, constituyen los puntos culminantes de la respuesta de los *tlamatinime*, que lejos de someterse servilmente —como algunos han creído— ante la nueva doctrina enseñada por los frailes, prefieren discutir con ellos. Al hablar los *tlamatinime* ante los frailes y ante el pueblo es quizás ésta su última y más dramática actuación pública. A través de sus palabras, extremadamente respetuosas y llenas de cautela, se ve que tienen conciencia de que por ser ellos los vencidos, no puede existir de hecho un plano de igualdad en la discusión. Sin embargo, no por esto dejan de oponerse con valentía a los que consideran injustificados ataques contra su manera de pensar.

Como vamos a verlo, claramente se descubre que las razones que dan a los frailes proceden de un saber organizado acerca de la divinidad. Hablando ante numerosa gente y tal

[1] Véase lo dicho en la Introducción, al analizar las fuentes, donde se trató del valor y contenido de este libro. Lo que aquí traducimos ahora es la mayor parte del capítulo VII *(inic chicome Cap.)* del texto náhuatl, tomado de la versión paleográfica publicada por W. Lehmann en su *Sterbende Götter und Christliche Heilsbotschaft*, Stuttgart, 1949, pp. 100-107.

vez prefiriendo no ir demasiado lejos a la vista de los frailes, sólo esgrimen los argumentos que juzgan más apropiados para mostrar simplemente que el modo náhuatl de pensar en relación con la divinidad puede y debe ser respetado, por poseer ciertamente un rico y elevado concepto acerca del Dador de la vida y por ser igualmente sólido fundamento de sus estrictas reglas de conducta y de su tradición inmemorial. He aquí la forma como hablaron los *tlamatinime:*

872.—"Señores nuestros, muy estimados señores: [2]
Habéis padecido trabajos para llegar a esta tierra.
875.—Aquí, ante vosotros,
os contemplamos, nosotros gente ignorante...

902.—Y ahora ¿qué es lo que diremos?
¿qué es lo que debemos dirigir a
vuestros oídos?
¿Somos acaso algo?
Somos tan sólo gente vulgar...

913.—Por medio del intérprete respondemos,
devolvemos el aliento y la palabra
915.—del Señor del cerca y del junto.
Por razón de él, nos arriesgamos
por esto nos metemos en peligro...

920.—Tal vez a nuestra perdición, tal vez a nuestra destrucción,
es sólo a donde seremos llevados.
(Mas) ¿a dónde deberemos ir aún?
Somos gente vulgar,
somos perecederos, somos mortales,
925.—déjennos pues ya morir,
déjennos ya perecer,
puesto que ya nuestros dioses han muerto.
(Pero) Tranquilícese vuestro corazón y vuestra carne,
¡Señores nuestros
930.—porque romperemos un poco,
ahora un poquito abriremos
el secreto, el arca del Señor, nuestro (dios).

Vosotros dijísteis
que nosotros no conocemos
935.—al Señor del cerca y del junto,
a aquel de quien son los cielos y la tierra.
Dijísteis

[2] Los números que se anteponen a las varias líneas se refieren a la división hecha del texto náhuatl por W. Lehmann en su edición de los *Coloquios, op. cit.*, páginas 100 y ss.

que no eran verdaderos nuestros dioses.
Nueva palabra es ésta,
la que habláis,
por ella estamos perturbados,
por ella estamos molestos.
Porque nuestros progenitores,
los que han sido, los que han vivido sobre la tierra,
no solían hablar así.
Ellos nos dieron
sus normas de vida,
ellos tenían por verdaderos,
daban culto,
honraban a los dioses.
Ellos nos estuvieron enseñando
todas sus formas de culto,
todos sus modos de honrar (a los dioses).
Así, ante ellos acercamos la tierra a la boca,[3]
(por ellos) nos sangramos
cumplimos las promesas,
quemamos copal (incienso)
y ofrecemos sacrificios.

Era doctrina de nuestros mayores
que son los dioses por quien se vive,
ellos nos merecieron, (con su sacrificio nos dieron vida).
¿En qué forma, cuándo, dónde?
Cuando aún era de noche.

Era su doctrina
que ellos nos dan nuestro sustento,
todo cuanto se bebe y se come,
lo que conserva la vida, el maíz, el frijol,
los bledos, la chía.
Ellos son a quienes pedimos
agua, lluvia,
por las que se producen las cosas en la tierra.

Ellos mismos son ricos,
son felices,
poseen las cosas,
de manera que siempre y por siempre,
las cosas están germinando y verdean en su casa...
allá 'donde de algún modo se existe', en el lugar de *Tlal.*
Nunca hay allí hambre,
no hay enfermedad,

[3] Se refiere claramente esta línea a la ceremonia que hacían en los juramentos descrita así por Sahagún:
"y luego tocaba con los dedos en la tierra, llevábalos a la boca y lamíalos y así comía tierra haciendo juramento".

no hay pobreza.
Ellos dan a la gente
el valor y el mando...

Y ¿en qué forma, cuándo, dónde, fueron los dioses invocados,
fueron suplicados, fueron tenidos por tales,
fueron reverenciados?

De esto hace ya mucnísimo tiempo,
fué allá en Tula,
fué allá en Huapalcalco,
fué allá en Xuchatlapan,
fué allá en Tlamohuanchan,
fué allá en Yohuallichan,
fué allá en Teotihuacan.

Ellos sobre todo el mundo
habían fundado
su dominio.
Ellos dieron
el mando, el poder,
la gloria, la fama.

Y ahora, nosotros
¿destruiremos
la antigua regla de vida?
¿La de los chichimecas,
de los toltecas,
de los acolhuas,
de los tecpanecas?

Nosotros sabemos
a quién se debe la vida,
a quién se debe el nacer,
a quién se debe el ser engendrado,
a quién se debe el crecer,
cómo hay que invocar,
cómo hay que rogar.

Oíd, señores nuestros,
no hagáis algo
a vuestro pueblo
que le acarree la desgracia,
que lo haga perecer...

Tranquila y amistosamente
considerad, señores nuestros,
lo que es necesario.
No podemos estar tranquilos,
y ciertamente no creemos aún,

no lo tomamos por verdad,
(aun cuando) os ofendamos.

Aquí están
los señores, los que gobiernan,
los que llevan, tienen a su cargo
el mundo entero.
Es ya bastante que hayamos perdido,
que se nos haya quitado,
que se nos haya impedido
nuestro gobierno.

Si en el mismo lugar
permanecemos,
sólo seremos prisioneros.
Haced con nosotros
lo que queráis.

Esto es todo lo que respondemos,
lo que contestamos,
a vuestro aliento,
a vuestra palabra,
¡oh, Señores Nuestros!"[4]

Parece superfluo cualquier largo comentario a un texto que tan clara y dramáticamente habla por sí mismo. Tan sólo quizá convendrá destacar expresamente, a modo de resumen, cuáles fueron las principales razones dadas por los *tlamatinime,* ya que así podrá valorarse mejor su original manera de argumentar.

Hábilmente comienzan su discurso, humillándose ante los frailes y alabando a éstos como venidos de más allá del mar, "entre nubes y nieblas". Mas, pronto, contrastando con sus palabras anteriores, muestran su resolución de responder y contradecir, a sabiendas de que como dicen, "nos metemos en peligro". Confiesan que no dejarán de hablar por temor a la muerte, que es más bien lo que buscan, ya que según dicen los frailes, "los dioses han muerto".

Después de este preámbulo, citan los *tlamatinime* las objeciones mismas de los frailes: "Vosotros dijísteis que no conocemos al Señor del cerca y del junto, a aquel de quien son los cielos y la tierra" y responden admirándose primero y dando las razones más obvias, las que cualquier seguidor culto de

[4] *Colloquios y doctrina...* (Ed. W. Lehmann), pp. 100-106; *AP I*, 20.

una fe religiosa daría todavía en la actualidad: "Nuestros progenitores nos dieron estas normas de vida... ellos tenían por verdaderos a los dioses, nos enseñaron todas sus formas de culto, todos sus modos de honrarlos..."

En seguida —tras haber así relacionado sus creencias con la antigua enseñanza recibida de generación en generación— pasan a dar toda una serie de variados y profundos argumentos. El primero, que es tal vez el más hondo, debió ser no obstante comprensible a la gran mayoría del pueblo, al ser presentado por los *tlamatinime* en relación con el viejo mito de la creación de los astros y del hombre en Teotihuacán, cuando se juntaron allí los dioses para dar principio al quinto Sol (nuestra Edad).

"Era doctrina de nuestros progenitores —dicen los sabios nahuas— que son los dioses a quienes se debe la vida..." Pero lo más importante es la explicación que añaden acerca del tiempo y el modo como aconteció esto: "aun era de noche" *(in oc iohuaya)*. Palabras que como acertadamente comenta Lehmann en una nota, significan: "En los tiempos anteriores a toda edad, cuando no existía aún nada determinado".[5] Por consiguiente, implícitamente están señalando los *tlamatinime* el origen de cuanto existe en un período en el que, ausente toda forma o determinación, sólo reinaba la noche. En ese obscuro lapso pre-cósmico, más allá de cualquier tiempo y espacio determinados, fue cuando comenzaron a actuar las fuerzas divinas. Tal es la antigüedad del existir y la acción de los dioses.

Otras razones más añaden los sabios nahuas en favor de sus creencias y tradiciones. No sólo fueron los dioses el origen de la vida "cuando aún era de noche", sino que en todo tiempo, son quienes la conservan: "ellos nos dan nuestro sustento, todo cuanto se bebe y se come, lo que conserva la vida, el maíz, el frijol..." Y hay más, a los dioses —que son como hemos visto en el capítulo anterior, las fuerzas cósmicas fun-

[5] LEHMANN, W., *op. cit.*, p. 103 (nota 2). Conviene añadir como dato de interés que las palabras nahuas citadas aquí por los *tlamatinime: in oc iohuaya* (aún era de noche), son precisamente las mismas con las que los indígenas informantes de Sahagún, muchos años más tarde (hacia 1560) comenzaron a relatar el mismo mito de la creación del quinto Sol en Teotihuacán. (Véase *Textos de los Informantes*, ed. facs. de Del Paso, vol. VI, fol. 180). Esto prueba una vez más lo que ya se ha hecho ver: que los indios tenían notable capacidad para retener a la letra, las tradiciones y leyendas que aprendían de memoria en el *Calmécac* o en el *Telpochcalli* (centros de educación).

damentales— es "a quienes se debe el que se produzcan las cosas", ya que ellos dan el agua y la lluvia. Como símbolo maravilloso de su poder fecundador se alude expresamente a la morada divina "allá donde de algún modo se existe", en *Tlalocan* (morada de Tláloc, dios de la lluvia), lugar "donde las cosas siempre germinan y verdean".

Después de todas estas razones de hondo contenido filosófico, puestas al alcance del pueblo que escucha, gracias a los mitos bien conocidos, a los que de continuo se alude, pasan los *tlamatinime* al campo de la historia y ofrecen otro argumento que hoy llamaríamos de autoridad. Comienzan por preguntarse "¿en qué forma, cuándo fueron los dioses invocados, suplicados, tenidos por tales, reverenciados?" La respuesta es clara y precisa: "hace ya de esto muchísimo tiempo", y enumeran luego los más antiguos centros religiosos y de cultura, donde —como lo atestigua la tradición— se tenía por verdaderos a los dioses: en *Tula*, en *Huapalcalco*, en *Xuchatlapan*, en *Tlamohuanchan*, en *Yohuallichan*, en *Teotihuacan*.[6] Sobre todo el mundo *(nohuian cemanáhuac)* imperaban los dioses.

La conclusión —reforzada todavía con un nuevo argumento implícito se impone: "¿cómo vamos a destruir nosotros unas normas de vida tan antiguas, aceptadas ya por los toltecas, los chichimecas, los acolhuas, los tecpanecas..." No es posible suprimir un sistema de vida y de pensamiento que tiene hundidas sus raíces en la tradición más antigua de la vieja estirpe náhuatl.

Después de esta importante consideración histórica, que muestra claramente que los *tlamatinime* eran conscientes de lo que pudiera llamarse "continuidad cultural de los nahuas", vuelven de nuevo al campo metafísico, para enunciar sólo a modo de resumen, proposiciones como las siguientes, que parecen indicar los grandes capítulos de su saber teológico: "Nosotros sabemos —dicen— a quién se debe la vida, a quién se debe el nacer, el ser engendrado, el crecer..." Si esto es así, si se alude abiertamente a un saber teológico bien meditado, "tenemos en el corazón", que explica cuestiones tan hondas como las que se han enumerado, no será ya de extrañar

[6] Se señalan todos estos sitios, algunos fácilmente localizables en la actualidad como *Tula* y *Teotihuacán*, y otros tal vez míticos como *Xuchatlapan*, y *Tlamohuanchan* (o *Tamoanchan)*, etc., que —como lo hace ver Sahagún en su versión resumida en castellano de este texto— eran tenidos por "célebres y sagrados lugares". (En *Colloquios*, ed. de Lehmann, p. 63.)

que la conclusión de los sabios nahuas sea la de exhortar a los frailes a que respeten el modo náhuatl de creer y pensar: "No hagáis algo a vuestro pueblo que le acarree la desgracia"... Porque lo que los frailes enseñan "no lo tomamos por verdad", y esto, aun cuando "os ofendamos y disgustemos".

Bien saben los *tlamatinime* que su pueblo ha perdido ya su libertad y su forma de gobierno. Los conquistadores han dado muerte a sus dioses —es decir, a sus tradiciones, a su arte y en una palabra, a toda su cultura— "haced pues con nosotros lo que queráis. Esto es lo que respondemos, lo que contestamos..." Tal fue, en resumen, la última actuación pública de los pocos *tlamatinime* que sobrevivieron a la Conquista y de la que tenemos noticia histórica cierta. A través de las palabras de los sabios nahuas hemos visto reflejado, —como dice Lehmann— "el choque del pensamiento y la fe de los europeos con el mundo espiritual de los antiguos mexicanos".[7] Y juntamente con esto, hemos podido constatar *en acción* la existencia de un saber teológico entre los *tlamatinime.* Aquí han aparecido tan sólo algunos rasgos fundamentales. En los textos que vamos ahora a examinar encontraremos los elementos necesarios para ensayar su reconstrucción lo más integralmente que se pueda. Mas, antes de pasar al estudio directo de los textos que nos muestran con algún detalle el modo como concebían racionalmente los sabios nahuas a la divinidad, nos ocuparemos de otra documentación, cuyo análisis preliminar juzgamos indispensable, por encontrarse en ella toda una especie de *problemática* acerca del conocimiento metafísico y de la divinidad. O sea, que los filósofos nahuas no sólo hicieron afirmaciones acerca de lo que tenían por principio supremo y divino, sino que —como lo demuestran los textos que vamos a ver— también dudaron y se plantearon problemas sobre la existencia y naturaleza de la divinidad y el más allá.

[7] LEHMANN, Walter, *op. cit.*, p. 11.

¿SE PUEDE CONOCER "SOBRE LA TIERRA LO QUE NOS SOBREPASA: EL MAS ALLA?"

Es un fenómeno humano que se repite en casi todas las culturas el de la existencia de un saber teológico más hondo —esotérico, o como se prefiera llamarlo— al lado de la fe religiosa del pueblo. Así, coexisten de ordinario esos dos mundos, magistralmente caracterizados por el viejo filósofo eleatense, Parménides, quien por vez primera habló de un camino de "la opinión" y otro del "Ser", o realidad auténtica. Esto mismo, aunque como es evidente en forma análoga, sucedió también en el ambiente intelectual de los nahuas.

Por una parte, tanto los monumentos arqueológicos, como los códices y las crónicas de los antiguos misioneros e historiadores nos hablan de incontables dioses, entre los que sobresalen los númenes protectores del grupo, *Huitzilopochtli, Camaxtli,* etc., que siendo a veces una misma divinidad, pero recibiendo diversos nombres, suscitan no poca confusión en quien trata de ordenar y de trazar genealogía en el complejo panteón náhuatl, en el que los mitos se entrelazan, se mezclan y se tiñen de colorido local.

La religión popular de los nahuas, no sólo era politeísta, sino que en tiempos del último rey *Motecuhzoma* llegó a admitir con amplio sentido de tolerancia, a muchos dioses de los demás pueblos y provincias, para los que se edificó un templo especial llamado *Coatcocalli* (casa de diversos dioses), incluído en el gran *Teocalli* de Tenochtitlan, con lo que se enriqueció así cada día más el número de divinidades que en una forma u otra eran allí adoradas. El P. Durán en su *Historia* habla pormenorizadamente acerca de esto:

"Parecióle al Rey Montezuma que faltaua un templo que fuese conmemoración de todos los ydolos que en esta tierra adorauan, y mouido con celo de religión mandó que se edificase, el qual se edificó contenido en el de *Vitzilopuchtli*, en el lugar que son agora las casas de Acevedo: llámanle *Coatecocalli*, que quiere decir *Casa de diversos dioses*, a causa

que toda la diversidad de dioses que auia en todos los pueblos y prouincias, los tenian allí allegados dentro de una sala, y era tanto el número dellos y de tantas maneras y visajes y hechuras, como los habrán considerado los que por esas calles y casas los ven caydos..." [8]

Mas al lado de esta religiosidad popular, que como dice Caso, poseía una "tendencia a exagerar el politeísmo" [9] existió también entre los nahuas la otra forma de saber esotérico, o mejor filosófico, que buscando racionalmente, llegó a descubrir problemas en aquello mismo que el pueblo aceptaba y creía. Varios textos nahuas expresan, sirviéndose de la forma poética, algunas de las primeras dificultades y cuestiones que racionalmente se plantearon los *tlamatinime*. Conscientes de que pretendían lograr un saber "acerca de lo que nos sobrepasa, acerca del más allá",[10] al comparar sus conocimientos que hoy llamaríamos metafísicos, con el ideal del saber verdadero, tal como puede el hombre vislumbrarlo, llegaron a experimentar una de las dudas más hondas que pueden aquejar al pensador de todos los tiempos:

"¿Acaso algo de verdad hablamos aquí...?
Sólo es como un sueño, sólo nos levantamos de dormir,
sólo lo decimos aquí sobre la tierra..." [11]

Porque, lo que "sobre la tierra" *(in tlaltícpac)*, se dice, es algo transitorio, fugaz, ya que, "¿sobre la tierra *(in tlaltícpac)* se puede ir en pos de algo?".[12] Pregunta que claramente está implicando la duda acerca del valor de todo saber terrenal, que pretenda escaparse de este mundo de ensueño, para ir en pos de una ciencia acerca de "lo que nos sobrepasa, de lo que está más allá". Por esto, el sesgo de la búsqueda parece ser ya desde un principio más bien negativo: "aquí sólo es como un sueño, —afirman— sólo nos levantamos de dormir".[13] Idea ésta que se repite con insistencia en composiciones de pensadores nahuas desconocidos y en poemas de los que sí sabemos el nombre de su autor:

[8] DURÁN, fray Diego de, *Historia de las Indias de Nueva España*, t. I, p. 456.
[9] CASO, Alfonso, *La Religión de los Aztecas*, p. 7.
[10] "El sabio conoce acerca de lo que nos sobrepasa, acerca de la región de los muertos (el más allá)", *(topan, mictlan quimati)*. Tal es el saber que específicamente asignan al *tlamatini*, o "philosopho" náhuatl los indígenas informantes de Sahagún, en *Textos...* (Ed. de Paso y Troncoso), vol. VIII, fol. 118, v.
[11] *Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 5, v.; *AP I*, 6.
[12] *Ibid.*, fol. 2. v; *AP I*. 1.
[13] *Ibid.*, fol. 5, v; *AP I*, 6.

"Lo dejó dicho *Tochihuitzin*,
lo dejó dicho *Coyolchiuhqui:*
sólo venimos a dormir,
sólo venimos a soñar,
no es verdad, no es verdad que venimos a vivir sobre la tierra:
cual cada primavera de la hierba, así es nuestra hechura:
viene y brota, viene y abre corolas nuestro corazón,
algunas flores echa nuestro cuerpo: ¡se marchita!
Lo dejó dicho *Tochihuitzin*." [14]

Y entre los poemas que "con fundamento", como anota Garibay, pueden atribuirse al célebre rey *Nezahualcóyotl*, hay también varios en los que se comprueba que la meditación sobre la transitoriedad de lo que sobre la tierra existe, fue asimismo tema fundamental y punto de partida de ulteriores elucubraciones del rey tezcocano. Citaremos aquí dos de estos poemas filosóficos de *Nezahualcóyotl:*

"¿Es verdad que se vive sobre la tierra?
No para siempre en la tierra: sólo un poco aquí.
aunque sea jade se quiebra
aunque sea oro se rompe,
aunque sea plumaje de quetzal se desgarra,
no para siempre en la tierra: sólo un poco aquí." [15]

La misma idea constituye también el tema central de este otro poema de *Nezahualcóyotl*, conservado por Ixtlilxóchitl en su *Historia de la Nación Chichimeca* y que mucho se asemeja a otro de la colección de Cantares Mexicanos, atribuído asimismo al rey tezcocano:

[14] *Ibid.*, fol. 14, v; *AP I*, 21. La traducción de este poema es de Garibay (*Historia de la Literatura Náhuatl*, t. I, p. 191). A propósito de *Tochihuitzin Coyolchiuhqui*, indica el mismo Garibay (*op. cit.*, t. II, p. 385), que fue "un rey de la región en Huexotzinco, el cual casó con una hija de *Tlacaélel, Cihuacóatl* de Tenochtitlan, en tiempo de *Itzcóatl*".

[15] *Ibid.*, fol. 17, r.; *AP I*, 5. Es *Nezahualcóyotl* (1402-1472) el rey-filósofo y poeta tezcocano, que cayendo en la cuenta de la vanidad (la fragilidad o "caducidad") de las cosas sobre la tierra (*in tlaltícpac*), se echó a buscar en su forma más pura al Dios, dador de la vida, el pensador náhuatl de cuya azarosa vida se tienen numerosos datos históricos ciertos. Nadie, que sepamos, ha aprovechado mejor las fuentes para el estudio de la vida de *Nezahualcóyotl*, que Frances Gilmor en su libro *Flute of the Smoking Mirror* (a portrait of Nezahualcóyotl, Poet-King of the Aztecs). The University of New Mexico Press, 1949. La forma novelizada que dio la Srita. Gilmor a su libro no debe inducir a considerarlo como una mera composición literaria, ya que un análisis más atento muestra que acudió siempre a las fuentes: especialmente a la *Historia Chichimeca* de Ixtlilxóchitl y a los *Anales de Cuauhtitlán*.

En dicho trabajo podrán encontrarse pormenorizadamente los más importantes episodios de la vida de *Nezahualcóyotl*, asunto en el que nos es imposible detenernos aquí, ya que nos alejaría del tema principal de nuestro estudio.

"...ido que seas de esta presente vida a la otra, oh rey *Yoyontzin*,
vendrá tiempo en que serán deshechos y destrozados tus vasallos,
quedando todas tus cosas en las tinieblas del olvido...

Porque en esto vienen a parar los mandos, imperios y señoríos,
que duran poco y son de poca estabilidad.
Lo de esta vida es prestado,
que en un instante lo hemos de dejar..." [16]

Habiendo llegado así —tanto *Nezahualcóyotl* como los demás *tlamatinime*— al convencimiento más hondo de que en esta vida, aquí sobre la tierra, no hay nada durable, ni tal vez *verdadero* en el sentido náhuatl de esta palabra: *nelli*, (relacionada con *nel-huá-yotl:* raíz, cimiento, base), el problema de encontrar un auténtico sentido fundamentador de la acción y el pensamiento humanos, se hace aún más apremiante. Si la vida humana existe sólo en la transitoriedad de *tlaltícpac*, ¿cómo podrá decirse algo verdadero sobre lo que está más allá de toda experiencia: sobre el Dador de la vida? Porque, hay indudablemente el peligro de que siendo esta vida un mero ensueño, todas nuestras palabras "sean de la tierra", sin posibilidad alguna de ser referidas a "lo que nos sobrepasa, al más allá". En ese caso, sólo quedará al hombre, como una especie de consuelo, el "embriagarse con vino de hongos", para tratar de olvidar que: "En un día nos vamos, en una noche baja uno a la región del misterio..." [17]

La conclusión sería entonces —como debieron verlo algunos de los sabios y poetas nahuas— tratar de gozar en esta vida, aquí en *tlaltícpac*, de todos los deleites lo más que se pueda:

[16] IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva, *Obras Completas*, t. II, pp. 235-236. Por lo que refiere a las composiciones filosófico-poéticas que con razón pueden atribuirse a *Nezahualcóyotl*, seguimos aquí el parecer de Garibay quien, en su *Historia*, t. II, pp. 381, admite las siguientes: los poemas conservados fragmentariamente por Ixtlilxóchitl en *Obras Históricas*, t. II, pp. 155 y 235-236; así como otros siete del *Ms. Cantares Mexicanos*, de los que hemos presentado aquí algunos aludiendo a su origen. Respecto del tantas veces citado *Madre mía, cuando muera...* ampliamente ofrece el mismo Garibay, *op. cit.*, t. I, pp. 247-250, las razones que prueban que no puede ser obra de *Nezahualcóyotl*. Por otra parte, conviene añadir que si bien la figura de *Nezahualcóyotl* es como un símbolo en el pensamiento náhuatl, las ideas que comúnmente se le atribuyen acerca de la inestabilidad de la vida humana y del Señor del cerca y del junto *(in Tloque in Nahuaque)*, aparecen también en las composiciones de la gran mayoría de los *tlamatinime*.

[17] *Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 25, v; *AP I*, 22.

"(Si) en una día nos vamos,
en una noche baja uno a la región del misterio,
aquí sólo venimos a conocernos,
sólo estamos de paso sobre la tierra.
En paz y placer pasemos la vida: venid y gocemos.
que no lo hagan los que viven airados: la tierra es muy ancha!
¡Ojalá siempre se viviera, ojalá no hubiera uno de morir!" [18]

Mas, esta manera de reaccionar, frente al problema de la posibilidad de llegar al menos con el pensamiento, hasta lo que es *verdadero,* lo que nos sobrepasa, no fue ni la única ni la que más hondamente se arraigó en el espíritu de los nahuas. Porque, acosados por el problema, se empeñaron en la búsqueda de una nueva forma de saber, capaz de llevar al hombre al conocimiento seguro del punto de apoyo inmutable, cimentado en sí mismo, sobre el cual debía descansar toda consideración verdadera. Aplicando esperanzadamente a ese fundamento universal de cuanto puede existir y ser conocido, el calificativo de "Dador de la vida", con que se designaba principalmente en el plano religioso a la divinidad superior, o sea a lo más alto que puede concebirse, se preguntaron los *tlamatinime,* si había algún modo de alejarse de todo ensueño y fantasía, para decir algo verdadero acerca de ese principio supremo:

"¿Acaso de veras hablamos aquí, Dador de la vida...?
Aun si esmeraldas, si ungüentos finos,
damos al Dador de la vida,
si con collares eres invocado, con la fuerza del águila, del tigre,
puede que nadie diga la verdad en la tierra." [19]

He aquí el primer intento de solución. Tratar de inquirir la verdad sobre el Dador de la vida, por el camino de los ofrecimientos de tipo religioso: "aun si esmeraldas, si ungüentos finos le damos... puede que nadie diga la verdad en la tierra". La respuesta es otra vez negativa: las dádivas al principio supremo, no abren el camino de la verdad. Porque, como se dice en otro poema, dirigido a la divinidad:

"¿Cuántos dicen si es o no verdad allí?
Tú, sólo te muestras inexorable, Dador de la vida..." [20]

[18] *Ibid.*, fol. 26, r; *AP I*, 22. La traducción de este poema es del Dr. Garibay, quien lo dio a conocer por vez primera en su *Poesía Indígena de la Altiplanicie*, pp. 103-104.
[19] *Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 13, r; *AP I*, 23.
[20] *Ibid.*, fol. 62, r; *AP I*, 24.

FLORES Y CANTOS: LO UNICO VERDADERO EN LA TIERRA

Dejando pues los dones innumerables y los sacrificios para el culto público y popular de los dioses, los *tlamatinime* —en oposición con la que hemos llamado en el capítulo anterior "Visión *huitzilopóchtlica* del universo"— ensayan un nuevo método para encontrar la forma de decir "palabras verdaderas", sobre lo que "está por encima de nosotros", sobre el más allá. Su teoría acerca del conocimiento metafísico, que así debe llamarse con justicia, —valiéndose de un concepto filosófico occidental—, el primer punto de llegada de ésta su búsqueda, encontró al cabo una formulación adecuada en varios de sus poemas.

Hay en particular uno en el cual encontramos expresada magistralmente la respuesta náhuatl al problema. Se trata de un poema que se dice fue recitado en la casa de *Tecayehuatzin,* señor de Huexotzinco, con ocasión de una junta de sabios y poetas:

"Así habla Ayocuan Cuetzpaltzin
que ciertamente conoce al dador de la vida...
Allí oigo su palabra, ciertamente de él,
al dador de la vida responde el pájaro cascabel.
Anda cantando, ofrece flores, ofrece flores.
Como esmeraldas y plumas de quetzal,
están lloviendo sus palabras.

¿Allá se satisface tal vez el dador de la vida?
¿Es esto lo único verdadero sobre la tierra?" [21]

En la última pregunta está indicado el sentido de todo el poema: "¿Es esto lo único verdadero sobre la tierra?" Una lectura atenta de las líneas anteriores mostrará claramente que lo que se piensa puede ser "lo único verdadero sobre la tierra" *(azo tle nelli in tlaltícpac)*, es precisamente lo que tal vez "satisface al dador de la vida": los cantos y las flores. A pri-

[21] *Ms. Cantares Mexicanos,* fol. 9, v; *AP I,* 25.

mera vista quizás causará esto alguna extrañeza. Sin embargo, un análisis del modismo o complejo idiomático náhuatl "flores y cantos" posiblemente logrará aclarar el genuino significado del texto citado. El Dr. Garibay, estudiando en su *Llave del Náhuatl* algunos de los principales caracteres estilísticos de dicho idioma, se detiene en el análisis de lo que acertadamente llama *difrasismo*, característico de esta lengua:

"(es) un procedimiento que consiste en expresar una misma idea por medio de dos vocablos que se completan en el sentido, ya por ser sinónimos, ya por ser adyacentes. Varios ejemplos del castellano explicarán mejor: 'a tontas y a locas; a sangre y fuego; contra viento y marea; a pan y agua', etc. Esta modalidad de expresión es rara en nuestras lenguas, pero es normal en el náhuatl. Pongo una serie de ejemplos, tomados de este repertorio de textos, como de otros lugares. Casi todas estas frases son de sentido metafórico, por lo cual hay que entender su aplicación, ya que si se tomaran a la letra, torcerían el sentido, o no lo tendrían adecuado al caso..."[22]

Ahora bien, entre los ejemplos de *difrasismo* ofrecidos por Garibay está precisamente éste: *in xóchitl in cuícatl,* al que se asigna como significado literal: *flor y canto,* y como sentido metafórico el de *poema*. Relacionando ahora esto con el texto que acabamos de presentar, es necesario concluir que "lo único que puede ser verdadero sobre la tierra" —en opinión de los *tlamatinime*— son los poemas, o si se prefiere, *la poesía:* "flor y canto".

Y es que persuadidos como estaban los pensadores nahuas de la fugacidad de todo cuanto viene a existir sobre la tierra y considerando a esta vida como un sueño, su posición ante el problema de "qué es lo verdadero", no pudo ser en modo alguno la aristotélica de una "adecuación de la mente de quien conoce, con lo que existe". Este tipo de saber era para los *tlamatinime* casi del todo imposible: "puede que nadie diga la verdad en la tierra" *(ach ayac nelli in tiquitohua nican)*.[23]

Mas, su respuesta: "lo único verdadero en la tierra" es la poesía: "flor y canto", no lleva tampoco a lo que hoy llamaríamos un escepticismo universal y absoluto. Porque, en cualquier forma, la verdadera poesía implica un peculiar modo de conocimiento, fruto de una auténtica experiencia interior, o si se prefiere, resultado de una intuición. La poesía viene a ser

[22] GARIBAY K., Angel M[a]. *Llave del Náhuatl*, Otumba, México, 1940, p. 112.
[23] *Ms. Cantares Mexicanos,* fol. 13, r.

entonces la expresión oculta y velada, que con las alas del símbolo y la metáfora lleva al hombre a balbucir y a sacar de sí mismo lo que en una forma, misteriosa y súbita ha alcanzado a percibir. Sufre el poeta, porque siente que nunca alcanzará a decir lo que anhela; pero a pesar de esto, sus palabras pueden llegar a ser una auténtica revelación. Maravillosamente expresa esto mismo la siguiente composición náhuatl, en la que hablando de flores y cantos se señala el alma de la poesía:

"Flores con ansia mi corazón desea,
sufro con el canto, y sólo ensayo cantos en la tierra,
yo *Cuacuauhtzin:*
¡quiero flores que duren en mis manos...!
¿Yo dónde tomaré hermosas flores, hermosos cantos?
Jamás los produce aquí la primavera:
yo sólo me atormento, yo *Cuacuauhtzin.*
¿Podréis gozar acaso, podrán tener placer nuestros amigos?
¿Yo dónde tomaré hermosas flores, hermosos cantos? [24]

Este anhelo de encontrar la verdadera expresión de la poesía: "Flores con ansia mi corazón desea, ¿yo dónde tomaré hermosas flores, hermosos cantos?", atormentan al pensador náhuatl: "yo sufro con el canto", al ver que con frecuencia "sólo ensayo cantos en la tierra". O sea, que sus palabras rara vez logran decir "lo único verdadero", porque la auténtica poesía: flor y canto, "no la produce aquí la primavera". ¿De dónde pues procede la poesía? He aquí una nueva cuestión que vivamente interesó a los *tlamatinime,* como lo prueba, entre otros, el siguiente texto, en el que dirigiéndose a los sacerdotes les plantea así el problema:

"Sacerdotes, yo os pregunto:
¿De dónde provienen las flores que embriagan al hombre?
¿El canto que embriaga, el hermoso canto?" [25]

Las preguntas se refieren al origen de la poesía: flor y canto, a la que aquí se atribuye un rasgo que acaba de caracterizarla: se dice que "embriaga al hombre", esto es, que lo

[24] *Ibid.*, fol. 26, r; *AP I*, 26. La traducción de este poema y de otros que se presentan en esta sección están tomadas casi literalmente de la obra de Garibay, *Historia de la Literatura Náhuatl,* aun cuando se ha tenido siempre a la vista asimismo el texto náhuatl original, que incluímos en el Apéndice I, al final de este trabajo.
[25] *Ms. Cantares Mexicanos,* fol. 34, r; *AP I,* 27.

saca fuera de sí y le hace ver lo que no perciben los otros: "lo único verdadero en la tierra." Pero, oigamos ahora cuál fue la respuesta que se supone dieron los sacerdotes respecto del origen de la poesía (flor y canto):

"Sólo provienen de su casa, del interior del cielo,
sólo de allá vienen las variadas flores...
Donde el agua de flores se extiende,
la fragante belleza de la flor se refina con negras, verdecientes
flores y se entrelaza, se entreteje:
dentro de ellas canta, dentro de ellas gorjea el ave quetzal."[26]

Tal es el origen divino de la poesía: especie de inspiración que proveniente del más allá: "de lo que está por encima de nosotros", pone al hombre en la posibilidad de decir "lo único verdadero en la tierra". Oigamos otro poema en el que se expresan también bellamente estas ideas:

"Brotan las flores, están frescas, se van perfeccionando,
abren las corolas:
de su interior salen las flores del canto:
sobre los hombres las derramas, las esparces:
¡tú eres el cantor!"[27]

Quien logra obtener este influjo divino que hace descender sobre los hombres las flores y los cantos, es el único que puede decir "lo verdadero en la tierra". Posee entonces el sabio un "corazón endiosado" *(yoltéotl)*, como expresamente se dice en un texto de los informantes indígenas de Sahagún, al describir la personalidad del artista, y formular lo que hoy llamaríamos una concepción estética náhuatl.[28]

En estrecha relación con lo anterior, nos encontramos con la idea de que la poesía: flor y canto, es algo que se escapa de algún modo a la destrucción final. Es cierto que las flores, tomadas aisladamente son símbolo de la belleza que al fin se marchita, pero formando parte del *difrasismo* "flor y canto" *(in xóchitl, in cuícatl)*, consideradas como poesía venida del interior del cielo, entonces, siendo "lo único verdadero en la

[26] *Loc. cit.*, *AP I*, 27.
[27] *Ibid.*, fol. 35, v; *AP I*, 28.
[28] Véase *Textos de los Informantes de Sahagún* (Ed. de Paso y Troncoso), vol. VIII, fol. 117, v. Más adelante, al ocuparnos de las ideas de los nahuas acerca del hombre, trataremos de su modo de calificar al artista y a sus obras de arte, así como de lo que era según ellos, el alma de su inspiración.

tierra", se dice que nunca perecerán. Así habla *Nezahualcóyotl,* en un breve poema que con fundamento puede atribuírsele:

> "No acabarán mis flores, no cesarán mis cantos:
> Yo cantor los elevo:
> se reparten, se esparcen..." [29]

Y aun cuando añade luego, algo que parece contradecir lo anterior: "son flores que se marchitan y amarillean", esto es sólo aquí "sobre la tierra", ya que como afirma en seguida el mismo *Nezahualcóyotl:* "son llevadas allá, a la dorada casa de plumas", es decir, a donde mora la divinidad que es el lugar de su origen. Y al mismo tiempo, en un sentido profundamente humano —referible a la mezquina inmortalidad que se puede alcanzar en la tierra— es también la poesía: flor y canto, lo único de valor que acaso podremos dejar:

> "¿Se irá tan sólo mi corazón,
> como las flores que fueron pereciendo?
> ¿Cómo lo hará mi corazón?
> ¡Al menos flores, al menos cantos! [30]

Resumiendo ya los pensamientos que hemos venido analizando, creemos poder afirmar, libres de fantasía, que los *tlamatinime* llegaron a formular en sus poemas una auténtica teoría acerca del conocer metafísico. No obstante la transitoriedad universal, hay un modo de conocer lo verdadero: la poesía (flor y canto). Ahora bien, la poesía es simbolismo y metáfora. Y como atinadamente nota García Bacca, comentando el libro de Heidegger, *La Esencia de la Poesía:*

> "*Metá*-fora y *Meta*-física son en el fondo y raíz una sola función: poner las cosas más allá *(meta), plus ultra...*" [31]

Es pues la poesía como forma de expresión metafísica —a base de metáforas— un intento de superar la transitoriedad, el ensueño de *tlaltícpac* (lo sobre la tierra). No creen los *tlamatinime* poder decir *por vía de adecuación* lo que está más allá: "lo que nos sobrepasa". Pero afirman que yendo *metafóricamente* —por la poesía: flor y canto— sí podrán alcanzar lo

[29] *Ms. Cantares Mexicanos,* fol. 16, v; *AP I,* 29.
[30] *Ibid.,* fol. 10, r; *AP I,* 30.
[31] GARCÍA BACCA, Juan D., Comentarios a *La Esencia de la Poesía de Heidegger,* en *Rev. Nac. de Cultura,* Caracas, núms. 112-113, p. 226.

verdadero. Y confirman esto, señalando que la poesía tiene precisamente un origen divino: "viene de arriba". O, si se prefiere, en términos modernos, es fruto de una intuición que conmueve el interior mismo del hombre y lo hace pronunciar palabras que llegan hasta el meollo de lo que sobrepasa toda experiencia vulgar. Es por tanto, en este sentido, flor y canto, el lenguaje en el que se establece el diálogo entre la divinidad y los hombres:

> "Allí oigo su palabra, ciertamente de él,
> al dador de la vida responde el pájaro cascabel:
> anda cantando, ofrece flores...
> ¿Allá se satisface tal vez el dador de la vida?
> ¿Es esto lo único verdadero sobre la tierra?"[32]

Por esto, valiéndose de las mejores galas del rico y preciso idioma náhuatl, para hablar de "lo que está por encima de nosotros, de la región de los muertos" *(topan mictlan)*, los *tlamatinime*, como el pájaro cascabel, ofrecen flores y cantos: se valen de la metáfora y la poesía para decir algo verdadero acerca de la divinidad. Es pues tiempo de analizar cuál fue precisamente la imagen de lo divino, que lograron formular los sabios nahuas a través de sus "flores y cantos".

[32] *Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 9, v; *AP I*, 25.

LA CONCEPCION TEOLOGICA DE LOS TLAMATINIME

Conviene advertir desde un principio algo que sin duda tiene importancia en el estudio de los textos nahuas en que se conserva lo más elevado del pensamiento teológico de los *tlamatinime.* El punto en cuestión es que tanto en los *Anales de Cuauhtitlán,* como en los textos de los informantes de Sahagún, nos encontramos con que se atribuye siempre un origen tolteca a las más hondas y abstractas especulaciones acerca de la divinidad.

¿Se trata de un mero símbolo con el que se pretende subrayar lo antiguo y estimable de este saber acerca de lo divino? Porque, es cierto, que para los nahuas del período inmediatamente anterior a la Conquista —aztecas, tezcocanos, etc.— la *toltecáyotl (toltequidad)* llegó a implicar lo más elevado y perfecto en todas las artes y ciencias, hasta hacer que la palabra *toltécatl* se convirtiera en sinónimo de sabio y artista.[33]

Mas, aun siendo esto cierto, creemos, no obstante, que la respuesta al problema de la antigüedad y origen del meollo de las ideas teológicas nahuas, nos la puede dar un viejo poema que aparece intercalado en el texto conocido como *Historia Tolteca-Chichimeca.* Un análisis lingüístico de dicho poema revela, como lo indicó ya Garibay en su *Historia,* su "carácter de mayor primitivismo".[34] Y el contexto en que aparece muestra a las claras, por lo menos en este caso, que se trata de un poema de origen muy anterior al tiempo de los aztecas ya que era conocido y cantado por algunas tribus errantes (chichimecas), esparcidas probablemente al sobrevenir la ruina del último imperio tolteca. Ahora bien, —y aquí está el punto que nos interesa— en este poema se habla ya del mismo principio dual

[33] Así, por ejemplo, en los *textos de los Informantes de Sahagún,* vol. VIII, fol. 117, v., al hablar del pintor *(tlacuilo)* vemos que se dice que es *tlilatl toltécatl* (tolteca de la tinta negra); al referirse al orador *(Ibid.,* fol. 122), se afirma que es *tentoltécatl* (tolteca del labio, o de la palabra), etc.

[34] Véase la autorizada opinión de Garibay acerca de este punto en *Historia de la Literatura Náhuatl,* t. I, pp. 128-130.

supremo, cuyo descubrimiento los otros textos posteriores atribuyen a los sabios toltecas.[35] Cabe pues sostener sobre esta base de evidencia histórica que es del todo cierto afirmar, como lo hace Caso, que:

"una escuela filosófica muy antigua *(al menos desde la época tolteca, añadimos)*, sostenía que el origen de todas las cosas es un solo principio dual, masculino y femenino, que había engendrado a los dioses, al mundo y a los hombres. . ." [36]

Mas, conviene aclarar —como lo prueban los textos que vamos a aducir— que esas ideas de antiguo origen tolteca no constituían una muerta herencia intelectual en el mundo náhuatl, sino que seguían siendo objeto de apasionada especulación por parte de los *tlamatinime* del período inmediatamente anterior a la Conquista. Porque, tomando ellos dicho núcleo de ideas como objeto de su conocimiento metafísico-poético *(flor y canto)*, en vez de aceptar simplemente toda esa antigua concepción teológica, se plantearon problemas acerca de ella, como el que ejemplifica esta pregunta:

"¿dónde está el lugar de la luz
pues se oculta el que da la vida?" [37]

Y luego, refiriéndose más expresamente al que podríamos llamar modo tolteca de concebir al principio supremo, se proponen las siguientes preguntas:

"¿A dónde iré?,
¿a dónde iré?
El camino del dios de la dualidad.
¿Por ventura es tu casa en el lugar de los descarnados?
¿acaso en el interior del cielo?,
¿o solamente aquí en la tierra
es el lugar de los descarnados?" [38]

Pretenden saber los *tlamatinime* cuál es el camino que lleva a *Ometéotl* (dios de la dualidad), como aquí explícitamente es designado. Para encontrar la respuesta se formula una triple

[35] El poema en cuestión que más adelante, en este mismo capítulo, daremos traducido íntegramente al castellano, puede verse en la ed. facsimilar de la *Historia Tolteca-chichimeca*, publicada por Ernst Mengin, en el *Corpus Codicum Americanorum Medii Aevi*, Copenhagen, 1942, en la p. 33.

[36] CASO, Alfonso. *La religión de los aztecas*, p. 8.

[37] *Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 62, r.; *AP I*, 4 (última línea).

[38] *Ibid.*, fol. 35, v; *AP I*, 31.

interrogación que menciona tres posibilidades distintas: ¿vive en el cielo, o abajo en el lugar de los descarnados, o solamente aquí en la tierra?

La solución hallada por los *tlamatinime* nos la han dado ya los textos cosmológicos que hablan de la acción sustentadora de *Ometéotl* en el ombligo de la tierra, y de su multipresencia en las aguas color de pájaro azul, en las nubes, en *Omeyocan*, más allá de los cielos, y aun en la misma región de los muertos.[39]

Y también en los Cantares hay uno en el que por el camino de la poesía: flor y canto, señalan los *tlamatinime* una vez más la que hemos llamado multipresencia del dador de la vida:

"En el cielo tú vives;
la montaña tú sostienes,
el Anáhuac en tu mano está,
por todas partes, siempre eres esperado,
eres invocado, eres suplicado,
se busca tu gloria, tu fama.
En el cielo tú vives:
el Anáhuac en tu mano está." [40]

Tal es la forma como concebían los *tlamatinime* al dador de la vida, presente en los rumbos más importantes del universo, sin que falte siempre la idea de que su morada por antonomasia está en los cielos, en lo más elevado de ellos, como lo indica expresamente el *Códice Vaticano* A 3738. Y junto con esto, menciona también el poema, en bella metáfora, la acción cimentadora del dador de la vida, que a la montaña sostiene y coloca en su mano el *Anáhuac*.

Resuelta así satisfactoriamente la pregunta de los *tlamatinime* acerca del sitio físico y del más allá metafísico (el *Omeyocan)*, donde mora el dador de la vida, es ya conveniente pasar a ocuparnos de la idea filosófica náhuatl del principio supremo considerado en sí mismo. Oigamos lo que refirieron a Sahagún sus informantes a este respecto:

1.—"Y sabían los toltecas
2.—que muchos son los cielos,
3.—decían que son doce divisiones superpuestas.
4.—Allá vive el verdadero dios y su comparte.

[39] Véase *Códice Florentino*, fol. 34, r. y *Anales de Cuauhtitlán*, fol. 4.
[40] *Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 21, v.; *AP I*, 32.

5.—El dios celestial se llama Señor de la dualidad;
6.—y su comparte se llama Señora de la dualidad, Señora celeste;
7.—quiere decir:
8.—sobre los doce cielos es rey, es señor."[41]

Por contener este texto ideas de particular interés para la comprensión del tema que estudiamos, vamos a analizarlo con mayor detenimiento.

Comentario del Texto:

Línea 1.—*Y sabían los toltecas.*

Indicando su antigüedad, y tal vez para subrayar también lo profundo de esta doctrina, comienzan los informantes indígenas por señalar el origen tolteca de lo que a continuación exponen.

Líneas 2 y 3.—*que muchos son los cielos, decían que son doce divisiones superpuestas.*

Se está aludiendo aquí obviamente a la concepción cosmológica náhuatl que consideraba al universo vertical formado por una especie de "pisos celestes", por encima de los cuales avanzaban los distintos astros.[42]

Línea 4.—*Allá vive el verdadero dios y su comparte.*

Son ésta y las dos siguientes, las líneas más importantes del texto que analizamos. Se nombra aquí expresamente al principio supremo descubierto por el pensamiento náhuatl. Es, como con claridad lo dice el texto, *in nelli téotl* (el verdadero dios). Mas, para comprender realmente el significado de esta frase, es necesario que recordemos la connotación de la palabra *nelli:* verdadero, cimentado, firme. Se dice por tanto que quien allá en el doceavo cielo vive es el dios bien cimentado, el fundado en sí mismo: *nelli.* Y conviene recalcar que se habla de *un dios (téotl)* y no de dos o varios, ya que entonces

41 *Textos de los Informantes Indígenas* (ed. del Paso), vol. VIII, fol. [illegible] *1P l.* 33.

42 Tal vez cause extrañeza ver que aquí se dice que son doce los cielos cuando ya hemos encontrado en el *Códice Vaticano A 3738* y en el *Ms. de Thevet* la enumeración de trece. La variante puede explicarse de varios modos. Puede tratarse de un error del informante. O bien pudiera ser que haya habido diferencia de opiniones, ya que en otro texto de los *Anales de Cuauhtitlán*, hemos visto que sólo se mencionan nueve divisiones o travesaños del cielo.

tendría que encontrarse la palabra *teteo* (dioses), plural de *téotl.*

Pero, siendo uno este *nelli téotl,* se añade en seguida, por medio de una forma verbal substantivada, que tiene "su comparte": *i-námic.* Esta última palabra, derivada del verbo *namiqui* (encontrar, ayudar) y del prefijo posesivo *i-* (de él), según el diccionario de Molina, significa literalmente "su igual, o cosa que viene bien y cuadra con otra".[43] Aquí apegándonos a éste, su sentido estricto, hemos traducido *i-námic* como *su comparte* para indicar así la relación en que se halla el *nelli téotl* con "su igual o lo que con él embona". No se trata de otro principio distinto, sino de lo que llamaríamos algo que se aúna con el principio supremo, o que comparte con él la condición de ser el *nelli teótl:* dios cimentado en sí mismo.[44]

Líneas 5 y 6.—*El dios celestial se llama Señor de la dualidad; y su comparte se llama Señora de la dualidad, Señora celeste.*

Nos ofrece aquí el texto la clave para comprender a fondo el sentido de la idea de "un dios verdadero y su comparte": "el dios celestial *(ilhuicatéotl)* se llama Señor dual *(Ometecuhtli)*". Siendo uno —como ya se ha visto—, posee al mismo tiempo una naturaleza dual. Por este motivo, al lugar metafísico donde él mora se le nombra *Omeyocan:* lugar de la dualidad y por esto también es designado en otros textos con el nombre más abstracto aún de *Ometéotl* (dios de la dualidad). En función de esto, el nombre de su comparte, "de su igual" *(i-námic),* es, como lo dice el texto: "Señora dual" *(Omecíhuatl).*

Vemos, por tanto, que el pensamiento náhuatl, tratando de explicar el origen universal de cuanto existe, llegó metafóricamente, por el camino de *las flores y el canto,* al descubri-

[43] MOLINA, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana.* fol. 38, v.

[44] Ya hemos visto en la *Introducción* el parecer de H. Beyer que respondiendo a una posible objeción sobre la unidad del *nelli téotl,* dice: "Y el que el antiguo dios aparezca (a veces) en forma femenina, contradice tanto y tan poco al principio monoteístico, como la Trinidad cristiana." (Beyer H., *Das aztekische Götterbild...* en op. cit., p. 116). Sin adentrarnos aquí en una difícil comparación de la ambivalencia del concepto del *nelli téotl* con la idea cristiana de un Dios trino y uno, sí podemos afirmar, como lo hace Beyer, que la atribución de más de un rostro a la divinidad, no destruye necesariamente su unidad.

miento de un ser ambivalente: principio activo, generador y simultáneamente, receptor pasivo, capaz de concebir. Aunando así en un solo ser, generación y concepción —lo que hace falta en nuestro mundo para que surja la vida—, se está afirmando primero implícitamente y después en otros textos explícitamente, que el *nelli téotl,* o por otro nombre, *Ometéotl,* es el principio cósmico en el que se genera y concibe cuanto existe en el universo. Y ante la posible objeción de que se trata sólo de una proyección antropomórfica del proceso generativo humano sobre el trasfondo del más allá, "de lo que está por encima de nosotros", cabe contestar que ya los mismos *tlamatinime* cautamente dijeron, que acerca del dador de la vida "puede que nadie diga la verdad en la tierra".[45] Pero al mismo tiempo, escapándose al escepticismo universal, añadieron que para conocer lo verdadero sólo existía tal vez el camino de la poesía: flor y canto. Ahora bien, podemos preguntarnos, ¿no es ciertamente una metáfora maravillosa está proyección que personifica, y aúna en la divinidad, más allá de toda limitación temporal, el acto generativo que produce a los hombres, lo más elevado que con "flores y cantos" se puede imaginar? Y no sólo se trata de una mera imaginación ya que la idea de *Ométeotl,* considerada en su *ambivalencia dinámica* permite a la mente náhuatl encontrar en la acción generativa de *Ométeotl* más allá del tiempo y el espacio, el principio supremo, origen y fundamento de lo que existe y vive en el *Cem-a-náhuac* (el mundo). Tal es el meollo de la profunda concepción náhuatl de la divinidad.

Línea 8.—*sobre los doce cielos es rey, es señor.*

A modo de conclusión de lo que anteriormente se ha dicho, se afirma, por una parte, lo que hoy llamaríamos *trascendencia* de la divinidad: "está sobre los doce cielos", y por otra, el dominio que tiene sobre las cosas que existen, respecto de las que es Señor *(tecuhtli)* y rey *(tlatocati).* Ideas ambas que resumen admirablemente dos aspectos fundamentales de *Ometéotl,* considerado como supremo principio metafísico, que está "por encima de nosotros" y que es dueño de todo cuanto existe, gracias a su no interrumpida acción generadora universal.

[45] *Ms. Cantares Mexicanos,* fol. 13, r.

OTROS ASPECTOS FUNDAMENTALES DEL PRINCIPIO DUAL

Existen varios textos que confirman y enriquecen las ideas teológicas expresadas en el que acabamos de comentar. Matizando variadamente la concepción fundamental del principio supremo dual, se le menciona unas veces con su nombre más abstracto de *Ometéotl* (dios de la dualidad);[46] otras con los ya bien conocidos de *Ometecuhtli, Omecíhuatl* (Señor y Señora de la dualidad).[47] Se le llama también *Tonacatecuhtli, Tonacacíhuatl* (Señor y Señora de nuestra carne)[48] y se alude a él asimismo con frecuencia, como a *in Tonan, in Tota, Huehuetéotl* (nuestra madre, nuestro padre, el dios viejo).[49] Y por si alguna duda hubiera acerca de la unidad e identidad del dios supremo al que se refieren todas estas denominaciones, encontramos en varios lugares de las Historias y Crónicas de los primeros misioneros, la aclaración expresa de que con los citados nombres —y con otros que hemos omitido aquí— se está designando siempre al mismo principio dual. Véase por ejemplo, lo que se dice en la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas:*

"...parece que tenían un dios al que decían *Tonacatecli (Tonacatecuhtli)*, el cual tuvo por mujer a *Tonacaciguatl (Tonacacíhuatl)*... los cuales se criaron y estuvieron siempre en el treceno cielo, de cuyo principio no se supo jamás..."[50]

Como claramente se indica —al señalarse su morada en el último de los cielos, "el treceno", y al afirmarse que de su "principio no se supo jamás"—, *Tonacatecuhtli y Tonacacíhuatl* (Señor y Señora de nuestra carne) no son otros sino *Omete-*

[46] Véase, p. e., *Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 35, v.; *AP I*, 31.

[47] *Códice Florentino*, lib. VI, fol. 120, v., 148, r.; *Códice Matritense*. (Textos de los Informantes de Sahagún), vol. VIII, fol. 175, v.

[48] *Anales de Cuauhtitlán*, fol. 4; *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, p. 228.

[49] *Códice Florentino*, lib. VI, fol. 34, r.; fol. 71, v.: 142, v., etc. "Huehuetlatolli," Doc. "A", en *Tlalocan*, t. I, p. 85.

[50] *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, en *op. cit.*, p. 228.

cuhtli y *Omecíhuatl* (Señor y Señora de la Dualidad). Por consiguiente, como afirma Torquemada a modo de resumen, después de haber hablado de *Ometecuhtli, Omecíhuatl* y de señalar su identidad con *Citlalatónac, Citlalicue:*

"...podemos decir, que estos indios quisieron entender en esto haber Naturaleza Divina repartida en dos dioses *(dos personas)*, conviene saber Hombre y Mujer..."[51]

Y es que probablemente, en su afán de describir mejor la naturaleza ambivalente de *Ometéotl,* fueron introduciendo los *tlamatinime,* de acuerdo con su concepción metafísico-poética, estas diversas formas de nombrarlo para revivir así con nueva fuerza su inspiración o intuición original.

A modo de ilustración vamos a ofrecer aquí tan sólo dos textos de distinta procedencia y antigüedad, que nos mostrarán dos modos diferentes —ambos hondamente expresivos y poéticos— de referirse al principio dual. Al primero de estos textos ya hemos aludido anteriormente. Se trata de un poema de la *Historia Tolteca-Chichimeca,* redactada sobre la base de los informes dados por los indígenas de Tecamachalco (en el actual estado de Puebla) hacia 1540 y que, como todos admiten, es una de las mejores fuentes para el estudio de las antiguas tradiciones tolteca-chichimecas, ya que los indios de Tecamachalco conservaban en su poder algunos códices, en los que "leyeron" los datos de la *Historia.*

Pues bien, el poema a que nos estamos refiriendo y que es la versión más antigua que conocemos de las ideas acerca del principio dual, contiene asimismo varios puntos de suma importancia para acabar de comprender el meollo del pensamiento teológico náhuatl. Traducimos el poema con la mayor fidelidad posible:

1. —"En el lugar del mando, en el lugar del mando gobernamos:
2. es el mandato de mi Señor principal.
3. Espejo que hace aparecer las cosas."

[51] TORQUEMADA, fray Juan de, *Monarquía Indiana,* t. II, p. 37. Se podrían acumular más textos de Sahagún, de Mendieta, del padre Ríos, comentador del *Códice Vaticano A* 3738, y del Ms. de Thevet para reforzar aún más las pruebas dadas sobre la unidad del principio supremo designado de tan variadas maneras. Mas, para no hacer tediosa esta sección con innumerables citas, indicamos tan sólo los principales lugares que pueden consultarse: Sahagún, *Historia General de las Cosas de Nueva España:* t. I, pp. 575, 605, 630; t. II, 280; Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana,* t. I. p. 83; padre Ríos, *Códice Vaticano,* fol. 1, v.; *Ms. de Thevet* ("Histoire du Mechique"), en *Journal de la Societé des americanistes de Paris,* t. II, pp. 1-41.

4. —"Ya van, ya están preparados.
5. Embriágate, embriágate,
6. Obra el dios de la dualidad
7. El Inventor de hombres,
8. el espejo que hace aparecer"[52] las cosas.

Comentario del Texto:

Líneas 1-2.—*En el lugar del mando, en el lugar del mando gobernamos. Es el mandato de mi Señor principal.*

Para darnos cuenta del alcance de este poema es necesario referirse brevemente a las legendarias circunstancias en que según la *Historia Tolteca-Chichimeca,* fue cantado. Dos jefes de origen tolteca, *Icxicóhuatl* y *Quetzaltehuéyac,* llegan ante la cueva del cerro encorvado para invitar a un grupo de chichimecas a unirse con ellos: "venimos —dicen— a apartaros de vuestra vida cavernaria y montañesca..." Los chichimecas que se hallan en el interior de la cueva, exigen que los visitantes se den a conocer con un cantar que los identifique.

Se entabla entonces animado diálogo entre *Icxicóhuatl* y *Quetzaltehuéyac* por una parte, y los chichimecas por otra. Después de entonar un poema que para nuestro asunto no encierra especial interés, y de cambiarse otras frases con los chichimecas que están en la cueva, estos últimos dan principio al canto que estamos comentando.

Dicen gobernar allí en el lugar del mando *(Teuhcan),* donde han conocido la orden de su señor principal. Y en seguida, con el claro propósito de ver si son comprendidos por los que se dicen jefes de origen tolteca, aluden a su antigua doctrina acerca del principio supremo.

Línea 3.—*Espejo que hace aparecer las cosas: tezcatlanextia.*

Es ésta otra denominación del dios de la dualidad, como lo prueban las líneas 6-8 del poema, en las que "el espejo que hace aparecer las cosas" y *Ometéotl* se identifican. Se afirma, en otras palabras, que el dios de la dualidad con su luz hace brillar lo que existe. Y es necesario notar que el término *tezca-tlanextia* claramente se contrapone al más conocido de *Tezca(tli)poca* (espejo que ahuma) y que fue precisamente —como ya vimos— el nombre de los cuatro hijos (o primeros

[52] *Historia Tolteca-Chichimeca* (ed. facs. de E. Mengin), p. 33; *AP I,* 34.

desdoblamientos) de *Ometéotl:* el *Tezcatlipoca* rojo del oriente, el negro del norte, el blanco del poniente y el azul del sur.

Tal vez pudiera decirse que en un principio, *Tezcatlanextia* y *Tezcatlipoca,* no eran sino las dos fases del mismo *Ometéotl,* considerado en cuanto señor del día y de la noche. Ya en un texto de los *Anales de Cuauhtitlán,* que presentamos en el capítulo anterior, vimos que en el plano cosmológico se afirmaba expresamente que el rostro masculino de *Ometéotl* se identificaba con el astro que "hace lucir las cosas" *(Citlallatónac),* en tanto que su aspecto femenino se cubría con el faldellín de estrellas de la noche *(Citlalinicue).*[53]

Ahora bien, fue precisamente al tiempo de la creación —cuando aún era de noche: *in oc iohuaya*— cuando la faz nocturna de *Ometéotl (Tezcatlipoca),* se desdobló en las cuatro fuerzas cósmicas fundamentales, los cuatro primeros dioses, sus hijos, según los mitos de la religión popular:

> "...parece —dice la *Historia de los Mexicanos*— que tenían un dios a que decían *Tonacatecli (Tonacatecuhtli),* el cual tuvo por mujer a *Tonacaciguatl (Tonacacíhuatl)...,* los cuales se criaron y estuvieron siempre en el treceno cielo... (y)... engendraron cuatro hijos: al mayor llamaron *Tlalauque Tezcatlipuca (Tlatlauqui Tezcatlipoca)...,* éste nació todo colorado. Tuvieron el segundo hijo al cual dijeron *Yayanque (Yayauqui) Tezcatlipuca...,* éste nació negro..."[54]

Idea que nos confirman también los informantes de Sahagún cuando, refiriéndose al principio supremo, dicen que es:

> "Madre de los dioses, padre de los dioses, el dios viejo,
> el que está en el ombligo del fuego,
> el que está en su encierro de turquesas..."[55]

[53] Por su parte, Mendieta nos certifica de la identidad de *Citlallatónac* y *Citlalinicue* con el principio supremo *Ometecuhtli, Omecihuatl.* (Véase su *Historia Eclesiástica Indiana,* t. I, p. 83.)

Habla también en este sentido Torquemada en su *Monarquía Indiana,* ampliando lo que dice Mendieta. Véase, *op. cit.,* t. II, 37.

[54] *Historia de los Mexicanos por sus pinturas,* en *op. cit.,* p. 228.

[55] *Códice Florentino,* lib. VI, fol. 34, r.; *AP I,* 35.

Auguste Genin, el inspirado poeta mexicano-francés autor de *Légendes et Récits du Mexique ancien,* interpretó bellamente algunas de estas ideas en la estrofa siguiente de su "Genese Aztèque":

> "Or, le Principe était une dualité:
> Un pour vouloir et deux pour créer, homme et femme
> A la fois, et s'aimant dans sa double entité,
> Son amour engendra la chaleur et la flamme."

(GENIN, Auguste, *Légendes et Récits du Mexique ancien,* en Les Editions Ct. Crés et Cie. Paris, 1923, p. 30.)

Puede, pues, sostenerse —sobre la evidencia de los textos citados—, que los títulos de *Tezcatlipoca* y *Tezcatlanextia* (espejo doble que ahuma las cosas por la noche y las hace brillar durante el día), no son sino otros dos títulos pareados con que se designó en los más antiguos tiempos de la cultura náhuatl a *Ometéotl*. Y tal vez, toda la serie de oraciones que nos conserva Sahagún en el libro VI de su *Historia*, y que como él dice muestran "el lenguaje y afectos que usaban cuando oraban al principal de los dioses, llamado Tezcatlipoca", están confirmando una vez más lo que ya hemos visto: que *Tezcatlipoca* como título correlativo de *Tezcatlanextia*, fue en su origen una de las varias denominaciones de *Ometéotl*, quien al crear a sus cuatro hijos "cuando aún era de noche", les comunicó este nombre suyo, que más relación decía con el tiempo en que fueron creados.

Líneas 4-5.—*Ya van, ya están preparados.*
¡Embriágate, embriágate!

Volviendo a las circunstancias exteriores en que se entona el poema, nos encontramos en esta línea el principio de la respuesta de *Iexicóhuatl* y *Quetzaltehuéyac*. Claramente se ve en ella que la alusión al "Espejo que hace aparecer las cosas", ha sido comprendida por los dos jefes de origen tolteca que muestran así su conocimiento de las antiguas tradiciones.

Con entusiasmo responden: "Ya van, ya están preparados", manifestando que lo que han dicho los de la cueva es señal evidente de que van a aceptar su invitación. Por esto añaden en son de júbilo: "embriágate, embriágate", al encontrar igualdad de tradiciones y pensamientos con los chichimecas, que muestran así ser tributarios de la vieja cultura tolteca.

Línea 6.—*Obra el dios de la dualidad (ai Ometéotl).*

Tal vez el sentido de esta línea deba referirse a las circunstancias mismas en que es cantado el poema. El hecho del reconocimiento de ambos grupos de dialogantes que ha provocado el entusiasmo de *Iexicóhuatl* y *Quetzaltehuéyac*, es considerado como una intervención de *Ometéotl*, el principio supremo que ha sido reconocido como "espejo que hace aparecer las cosas". Por eso, jubilosamente exclaman: ¡Obra el dios de la dualidad!

Líneas 7-8.—*El inventor de hombres*
el espejo que hace aparecer las cosas.

Y luego —a manera de alabanza, que muestra algo de lo que saben acerca de *Ometéotl*—, terminan el poema los jefes de origen tolteca, mencionando expresamente dos de los atributos de *Ometéotl*. Es *inventor de hombres (in teyocoyani)*, palabra compuesta del verbo *yocoya*: "fabricar o componer algo"; del sufijo *-ni*, participial: "el que fabrica o compone algo", y del prefijo personal *te-*, "a la gente, a los hombres". Reuniendo, pues, todos estos elementos nos encontramos con que la palabra *te-yocoyani*, significa literalmente "el que fabrica o compone hombres".

El segundo atributo que añaden *Icxicóhuatl* y *Quetzaltehuéyac* es el ya conocido de *Tezcatlanextia*: "espejo que hace aparecer las cosas", y que fue el título de *Ometéotl* que sirvió a los chichimecas de la cueva para identificar a los jefes de origen tolteca.

Estas son, en resumen, las ideas contenidas en el antiguo poema de la *Historia Tolteca-Chichimeca*. Su importancia está principalmente en el hecho de mostrar: *1)* la remota antigüedad de la concepción náhuatl de *Ométeotl* y *2)* otra variedad de títulos con que era también designado *Ometéotl*: *Tezcatlanextia* (y su correlativo *Tezcatlipoca*), *Teyocoyani* (inventor de hombres), junto con la mención expresa de ser el supremo principio activo: *ai Ometéotl* (obra el dios de la dualidad).

Vamos a dar ahora —como ya se indicó anteriormente— un segundo texto dirigido a acabar de clarificar la idea náhuatl del principio supremo considerado en sí mismo. A diferencia del antiguo texto de la *Historia Tolteca-Chichimeca*, el que ofrecemos a continuación procede de los informantes de Sahagún y muestra lo que se pensaba acerca de *Ometéotl* en el período inmediatamente anterior a la Conquista. Es de especial interés porque pone de manifiesto que la influencia de esta concepción teológica era tan grande que llegó a dejarse sentir —al lado de la religión de *Huitzilopochtli*— en las ceremonias que practicaban los nahuas con ocasión del nacimiento. Entonces, como dice Sahagún en su *Historia:*

"Acabando la partera su principal operación, cortaba el ombligo a la criatura, luego lavaba y lavándole hablaba con ella y decía si era varón..." [56]

Y aquí es donde se pronunciaban las palabras que traducimos del texto náhuatl original:

1.—"Señor, amo nuestro:
2.—la de la falda de jade,
3.—el de brillo solar de jade.
4.—Llegó el hombre
5.—y lo envió acá nuestra madre, nuestro padre,
6.—El Señor dual, la Señora dual,
7.—El del sitio de las nueve divisiones,
8.—El del lugar de la dualidad." [57]

Comentario del Texto:

Líneas 1-3.—*Señor, amo nuestro:*
la de la falda de jade,
el de brillo solar de jade.

Nos encontramos aquí con dos nuevos títulos que se atribuyen al "Señor, amo nuestro"; se le llama primero *Chalchiuhtli-cue* (la de la falda de jade) y luego *Chalchiuh-tlatónac* (el de brillo solar de jade). Y conviene notar que este par de nombres con que se designa a *Ometéotl*, en cuanto señor de las aguas, guarda profunda semejanza con los dos títulos dados al mismo dios de la dualidad, en cuanto Señor de los astros de la noche y del día, *Citlalin-icue* (la de la falda de estrellas) y *Citlalla-tónac* (el que da brillo solar a las cosas).

Ya en otro texto de los informantes de Sahagún, que ofrecimos en el Capítulo anterior, habíamos visto que *Ometéotl* era el señor que "está encerrado en aguas de color de pájaro azul" *(in xiuhtotoatica)*, pero una mención expresa de su doble aspecto en cuanto señor de las aguas, no la habíamos hallado, sino hasta dar con el texto que comentamos. Mas, esta nueva designación doble de *Ometéotl* suscita una nueva cuestión: ¿en el pensamiento de los *tlamatinime*, el dios de la lluvia, *Tláloc* y su consorte *Chalchiuhtlicue* eran sólo dos aspectos diferentes del supremo principio dual?

[56] SAHAGÚN, fray Bernardino, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, t. I, p. 604.
[57] *Códice Florentino*, lib. VI, fol. 148, v.; *AP I*, 36.

Hace ya bastantes años H. Beyer formuló una opinión a este respecto:

"(si) nos adentramos más en el lenguaje simbólico de los mitos... veremos que el craso politeísmo que nos sale al paso en el antiguo México es la mera referencia simbólica a los fenómenos naturales, ya que el pensamiento de los sacerdotes (los sabios) había concebido ideas religioso-filosóficas de mayores alcances. Los dos mil dioses de la gran multitud de que habla Gómara, eran para los sabios e iniciados tan sólo otras tantas manifestaciones de lo *Uno*. *(Waren nur ebensoviele Manifestationen des Einen.)*" [58]

Por nuestra parte, creemos que las identificaciones que hemos ido encontrando en los varios textos presentados son por lo menos una confirmación parcial de la opinión de Beyer. Así, por lo que a *Tláloc* y *Chalchiuhtlicue* se refiere, el texto que estamos examinando parece ser lo suficientemente expresivo, como para hacernos admitir su identificación como dos nuevas fases de *Ometéotl*. Y sería sumamente interesante un estudio integral de este punto —sobre la base de las fuentes— para poder ver si hay o no elementos suficientes para universalizar como lo hace Beyer y decir que la multitud innumerable de dioses nahuas eran "para los sabios e iniciados tan sólo otras tantas manifestaciones de lo *Uno*".[59]

Líneas 4-5.—*Llegó el hombre*
y lo envió acá nuestra madre, nuestro padre.

Se corrobora una vez más en estas líneas uno de los principales atributos ya vistos de *Ometéotl:* en cuanto "madre y padre nuestro" *(in Tonan in Tota)*, es quien envía a los hombres al mundo. Es el "inventor de hombres" *(teyocoyani)*.

Líneas 6-8.—*El Señor dual, la Señora dual,*
el del sitio de las nueve divisiones,
el del lugar de la dualidad.

He aquí una última alusión a la naturaleza de *Ometéotl* considerado en sí mismo: es *Ometecuhtli, Omecíhuatl*, que mora allá, más arriba de las divisiones del cielo, en *Omeyocan* (el lugar de la dualidad). Como detalle de interés, nos encontramos ahora con la opinión de que son sólo nueve las divisiones del cielo. Como ya se ha señalado, hay en los textos

[58] Beyer, Hermann, *Das astekische Götterbild Alexander von Humboldt's*, en *op. cit.*, p. 116.
[59] *Loc. cit.*



Una representación de *Tonacatecuhtli* en el XIII ciclo. *(Códice Vaticano A,* 3738, 1.)

numerosas variantes acerca de este punto, que bien pueden ser síntoma de una diferencia de pareceres o escuelas nahuas a este respecto.

Resumiendo ya la doctrina encontrada en los textos analizados acerca del principio dual, podemos decir que hay pruebas suficientes para sostener, como anota Torquemada,

> "que estos indios quisieron entender en esto haber Naturaleza Divina *(sic)* repartida en dos dioses (dos personas) conviene saber Hombre y Mujer..." [60]

Y muestran además los textos que esta ambivalente naturaraleza divina *(Ome-téotl)* va tomando diversos aspectos al actuar en el universo:

[60] TORQUEMADA, fray Juan de, *op. cit.*, t. II, p. 37.

1) Es Señor y Señora de la dualidad (*Ometecuhtli, Omecíhuatl*).
2) Es Señor y Señora de nuestro sustento (*Tonacatecuhtli, Tonacacíhuatl*).
3) Es madre y padre de los dioses, el dios viejo (*in teteu inan, in teteu ita, Huehuetéotl*).
4) Es al mismo tiempo el dios del fuego (*in Xiuhtecuhtli*), ya que mora en su ombligo (*tle-xic-co*: en el lugar del ombligo del fuego).
5) Es el espejo del día y de la noche (*Tezcatlanextia, Tezcatlipoca*).
6) Es astro que hace lucir las cosas y faldellín luminoso de estrellas (*Citlallatónac, Citlalinicue*).
7) Es señor de las aguas, el de brillo solar de jade y la de falda de jade (*Chalchiuhtlatónac, Chalchiuhtlicue*).
8) Es nuestra madre, nuestro padre (*in Tonan, in Tota*).
9) Es, en una palabra, *Ometéotl* que vive en el lugar de la dualidad (*Omeyocan*).

La lectura atenta de los textos que hemos aducido, junto con una actitud crítica objetiva, servirán para juzgar si hay o no base documental para llegar a estas conclusiones respecto a la doble naturaleza del principio supremo, afirmado por los *tlamatinime* valiéndose de su doctrina del conocimiento metafísico a base de flores y cantos.

ATRIBUTOS EXISTENCIALES DE OMETEOTL EN RELACION CON EL SER DE LAS COSAS

Habiéndose ya constatado la multipresencia de *Ometéotl*, así como su función de madre y padre de los dioses —o más abstractamente, origen de las fuerzas cósmicas— junto con su acción sustentadora de la tierra *(tlallamánac)*, su identificación con los astros, con el fuego y con el agua, la cuestión planteada por H. Beyer acerca de un cierto sentido panteísta en el pensamiento náhuatl parece cobrar ahora nueva fuerza.[61] Sin embargo, antes de emitir cualquier juicio acerca de la hipótesis propuesta tentativamente por Beyer, preferimos adentrarnos en el examen de varios títulos dados por los *tlamatinime* al principio supremo en su relación con lo que llamaremos "el ser de las cosas". Porque, las denominaciones de *Ometéotl* a que nos estamos refiriendo, tienen de particular ser precisamente un intento de expresar las peculiares relaciones del Señor de la dualidad con todo lo que existe en *tlaltícpac* (sobre la tierra). Los nombres de *Ometéotl* que analizaremos son los siguientes, que comenzamos por enumerar:

Yohualli-ehécatl (que Sahagún traduce como "invisible e impalpable"); *in Tloque in Nahuaque* ("El Dueño del cerca y del junto"); *Ipalnemohuani* ("Aquel por quien se vive"); *Totecuio in ilhuicahua in tlaltipacque in mictlane* ("Nuestro Señor, dueño del cielo, de la tierra y de la región de los muertos"), y por fin, *Moyocoyani*, "el que a sí mismo se inventa".

Principiando por el *difrasismo Yohualli-ehécatl*, diremos que se encuentra innumerables veces a todo lo largo del texto náhuatl correspondiente al libro VI de la *Historia* de Sahagún. La primera impresión de quien lee dicho libro es que se trata más bien de un atributo de *Tezcatlipoca*. Así, por ejemplo, ya desde el título del capítulo II, dice Sahagún que va a hablar

[61] Véase lo dicho por H. Beyer en *Das aztekische Weltbild Alexander von Humboldt's* en *op. cit.*, p. 116. Sobre la opinión de Beyer que habla sólo en términos bastante generales, tratamos brevemente en la Introducción al exponer sus ideas sobre la filosofía náhuatl.

"del lenguaje y afectos que usaban cuando oraban al principal de los dioses llamado Tezcatlipoca y *Yoalli-ehécatl...*"[62]

Mas, frente a tal afirmación nos encontramos otra, no menos autorizada, en el antiguo texto de la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas,* en donde, hablando de los hijos de *Ometecuhtli, Omecíhuatl,* se dice que "al tercero llamaron *Quizalcóatl* y por otro nombre *Yagualiecatl* (o sea *Yohualli-ehécatl)*".[63]

Y, finalmente, en oposición con los dos textos anteriores, en los que se identificó a *Yohualli-ehécatl* primero con *Tezcatlipoca* y después con *Quetzalcóatl,* nos encontramos con la siguiente afirmación de Sahagún que, al tratar del origen y tradiciones de los pueblos nahuas en general, dice que:

"tenían dios, a quien adoraban, invocaban y rogaban, pidiendo lo que les convenía y le llamaban *Yoalliehécatl,* que quiere decir noche y aire, o invisible y le eran devotos..."[64]

Y así, como este lugar, hay otros en los que el mismo Sahagún claramente parece indicar que *Yohualli-ehécatl* era el dios supremo de los nahuas.[65] Sin embargo, tal vez la prueba definitiva la constituye el siguiente texto náhuatl, en el que se atribuyen claramente al dios supremo tres de los títulos que vamos a analizar en esta sección y entre los que está *Yohualli-ehécatl.* He aquí la línea en cuestión:

"Tlacatlé, tloquee nahuaquee, Ipalnemoani, yoale-ehcatle..."

cuya traducción es "Señor, Dueño del cerca y del junto, Dador de la vida, noche-viento..."[66]

Al parangonarse así el título de *Yohualli-ehécatl* con los de *Tloque Nahuaque* e *Ipalnemohuani,* acerca de los que no cabe la menor duda que se refieren al principio supremo, podemos concluir, libres de temor a equivocarnos, que *Yohualli-ehécatl* es también un atributo del dios dual.

Mas, aclarado este punto, queda ahora por resolver la aparente contradicción implicada por los dos primeros textos de

[62] SAHAGÚN, fray Bernardino, *op. cit.*, t. I. p. 450.
[63] *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, en *op. cit.*, p. 228.
[64] SAHAGÚN, fray Bernardino de, *op. cit.*, t. II, p. 289.
[65] Véase, p. e., su *Historia*, t. I, p. 570.
[66] *Códice Florentino*, lib. VI, fol. 5, r. y *passim*.

Sahagún y de la *Historia de los Mexicanos.* Para esto recordaremos que por una parte, como ya vimos, *Tezcatlipoca* en su origen no es sino la faz nocturna de *Ometéotl* y que por otra *Quetzalcóatl,* en su calidad de uno de los cuatro hijos del dios dual, está ocupando en la narración de la *Historia de los Mexicanos* el sitio del *Tezcatlipoca rojo,* como se indicó al estudiar las ideas cosmológicas nahuas. Identificándose así *Quetzalcóatl* con *Tezcatlipoca* y éste con una faz de *Ometéotl,* el mismo título de *Yohualli-ehécatl,* que parecía engendrar tanta confusión, nos sirve ahora como una contraprueba de lo que hemos afirmado anteriormente: *Tezcatlipoca* (espejo que ahuma) y *Tezcatlanextia* (espejo que hace mostrarse a las cosas) son originalmente dos de las varias máscaras con que encubre su ser dual *Ometéotl.*

Habiéndose ya desvanecido, según parece, esta dificultad inicial, vamos a estudiar ahora el significado más hondo de este primer atributo de *Ometéotl: Yohualli-ehécatl.* Nos hallamos ante un *difrasismo,* como el de "flor y canto". Su significado literal es "noche-viento". Mas, su sentido es como lo indica Sahagún, "invisible (como la noche) y no palpable" (como el viento).[67]

Es, por tanto, algo que corrobora lo que ya se ha insinuado. Al afirmarse que el principio supremo es una realidad invisible y no palpable, se está sosteniendo de manera implícita su naturaleza trascendente, metafísicamente hablando. O puesto en otras palabras, se está diciendo que *Ometéotl* rebasa el mundo de la experiencia, tan plásticamente concebida por los nahuas como "lo que se ve y se palpa". *Yohualli-ehécatl,* es, pues, en resumen, la determinación del carácter trascendente de *Ometéotl.*

Pasemos ahora al estudio de otro de los nombres dados al dios supremo por los *tlamatinime: in Tloque in Nahuaque,* designación que se halla generalizada, al igual que la de *Ipalnemohuani* en la mayoría de los textos nahuas. Ixtlilxóchitl nos refiere como dato de interés sobre estos dos nombres del principio supremo, que *Nezahualcóyotl* los empleaba indefectiblemente al hablar acerca de Dios:

"Nunca jamás (aunque había muchos ídolos que representaban diferentes dioses) cuando se ofrecía tratar de deidad, los nombraba,

[67] SAHAGÚN, fray Bernardino de, *op. cit.*, t. I, pp. 450-451.

ni en general, ni en particular, sino que decía *In Tloque yn Nahuaque, Ypalnemoani...*" [68]

Comenzando por el *difrasismo In Tloque in Nahuaque*, diremos que es una substantivación de dos formas adverbiales: *tloc* y *náhuac*. La primera *(tloc)* significa *cerca*, como lo prueban los varios compuestos que de ella existe, p. e., *notloc-pa:* hacia mi cercanía... El segundo término *náhuac*, quiere decir literalmente *en el circuito de*, o si se prefiere "en el anillo", como lo nota Seler en un interesante trabajo acerca de esta palabra.[69] Sobre la base de estos elementos, añadiremos ahora que el sufijo posesivo personal *-e*, que se agrega a ambas formas adverbiales *Tloqu(-e)* y *nahuaqu(-e)*, da a ambos términos la connotación de que el estar cerca, así como el "circuito" son "de él". Podría, pues, traducirse *in Tloque in Nahuaque*, como "el dueño de lo que está cerca y de lo que está en el anillo o circuito". Fray Alonso de Molina en su diccionario vierte este difrasismo náhuatl, que es auténtica "flor y canto", en la siguiente forma: "Cabe quien está el ser de todas las cosas, conservándolas y sustentádolas." [70] Clavijero, por su parte, al tratar en su *Historia* de la idea que tenían los antiguos mexicanos acerca del ser supremo, traduce *Tloque Nahuaque* como "aquel que tiene todo en sí".[71] Y Garibay, a su vez, poniendo el pensamiento náhuatl en términos más cercanos a nuestra mentalidad, traduce: "el que está junto a todo, y junto al cual está todo".[72]

De lo dicho podrá concluirse que el atributo que específicamente se atribuye a *Ometéotl*, al designarlo como *Tloque Nahuaque*, se relaciona íntimamente con lo que ya hemos encontrado en varios textos al estudiar las ideas cosmológicas nahuas, o sea, su *multipresencia*, no meramente estática, sino dando fundamento primero al universo, que es el circuito rodeado de agua *(cem-a-náhuac)*, en cada una de sus cinco "cimentaciones" o edades y después prestando apoyo a la tierra *(tlallamánac)* desde su ombligo o centro. En este sentido podrá comprenderse plenamente la traducción dada por Molina al difrasismo que estamos estudiando: él es "cabe quien está el ser de todas las

68 IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva, *Obras Completas*, t. II, pp. 243-244.
69 SELER, Eduard, "Ueber die Worte Anauac und Nauatl", en *Gesammelte Abhandlungen*, t. II, pp. 49-77.
70 MOLINA, fray Alonso de, *op. cit.*, fol. 148, r.
71 CLAVIJERO, Francisco Javier, *Historia Antigua de México*, t. II, p. 62.
72 GARIBAY K., Angel Mª, *Historia de la Literatura Náhuatl*, t. II, p. 408.

cosas, conservándolas y sustentándolas". Todo es posesión suya: desde lo que está más cerca, hasta lo más remoto del anillo de agua que circunda al mundo. Y siendo de él, es todo un efecto de su acción generativa (Señor y Señora de la dualidad), que da sin cesar "verdad": cimiento, a cuanto existe.

Pero, así como *in Tloque in Nahuaque,* apunta a la soberanía y a la acción sustentadora de *Ometéotl,* así *Ipalnemohuani,* se refiere a lo que llamaríamos su función vivificante, o si se prefiere, de "principio vital". El análisis de los varios elementos de este título del dios dual, pondrá de manifiesto su significado. *Ipalnemohuani* es desde el punto de vista de nuestras gramáticas indoeuropeas, una forma participial de un verbo impersonal: *nemohua (o nemoa),* se vive, todos viven. A dicha forma se antepone un prefijo que connota causa: *ipal-* por él, o mediante él. Finalmente al verbo *nemohua* (se vive), se le añade el sufijo participial *-ni,* con lo que el compuesto resultante *ipal-nemohua-ni* significa literalmente "aquél por quien se vive".

Garibay —dando un sesgo poético a esta palabra— la suele traducir en sus versiones de los *Cantares* como "Dador de la vida", idea que concuerda en todo con la de "aquél por quien se vive". Penetrando ahora —hasta donde la evidencia de los textos lo permite— en el sentido más hondo de este término, puede afirmarse que está atribuyendo el origen de todo cuanto significa el verbo *nemi:* moverse, vivir, a *Ometéotl.* Completa, por consiguiente, el pensamiento apuntado por el difrasismo *In Tloque in Nahuaque.* Allí se significaba que *Ometéotl* es cimiento del universo, que todo está en él. Aquí se añade ahora que por su virtud *(ipal-)* hay movimiento y hay vida *(nemoa).* Una vez más aparece la función generadora de *Ometéotl,* que concibiendo en sí mismo al universo, lo sustenta y produce en él la vida.

Por esto, era también llamado —especialmente en varios de los *Huehuetlatolli* —*Totecuiyo in ilhuicahua in Tlalticpaque in mictlane* (Señor nuestro, dueño de los cielos, de la tierra y de la región de los muertos).[73] Así se agrupan bellamente en forma por demás gráfica, los tres rumbos verticales del universo de los que es dueño y señor *Ometéotl.* Existiendo en lo

[73] "Huehuetlatolli, Documento A", publicado y traducido por A. Mª Garibay K., en la revista *Tlalocan,* vol. I, pp. 31-53 y 81-107.

más elevado de los cielos, en el *Omeyocan,* en el ombligo de la tierra, y en la región de los muertos, abarca con su influencia al universo, que se muestra a los ojos de los hombres "como un sueño maravilloso" y que es en realidad el fruto de la concepción de *Omecíhuatl,* gracias a la acción generadora de *Ometecuhtli.* Y si ahora relacionamos esto con lo que hemos comprobado acerca de los varios aspectos de *Ometecuhtli, Omecíhuatl,* como "espejos de la noche y el día", como "astro que hace aparecer a las cosas y faldellín luminoso de estrellas", como "señor del agua y falda de jade", como "nuestro padre y nuestra madre", veremos que la acción de *Ometéotl* desarrollándose siempre en unión con su comparte *(i-námic),* hace del universo un escenario maravilloso, donde todo ocurre gracias a una misteriosa generación-concepción cósmica que principió más allá de los cielos, en *Omeyocan:* Lugar de la dualidad.

Y aquí es precisamente donde cobra su pleno sentido el último de los títulos de *Ometéotl* que nos hemos propuesto analizar: *Moyocoyani.* En él encontraremos la explicación suprema de la "generación-concepción" cósmica que dio origen al universo y que constituye el ser mismo de *Ometéotl.* Hallaremos en una palabra, en una de las más maravillosas metáforas del pensamiento náhuatl, flor y canto, la explicación suprema del existir mismo del *Ometéotl.*

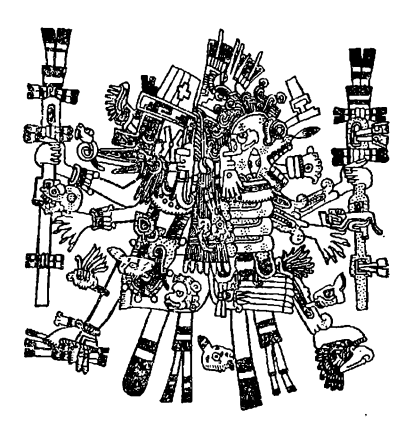
Entre otros nos ha conservado Mendieta en su *Historia Eclesiástica Indiana* el título del dios de la dualidad que vamos a analizar. Después de referirse al significado de *Ipalnemohuani,* escribe:

> "Y también le decían *Moyucoyatzin ayac oquiyocux, ayac oquipic,* que quiere decir que nadie lo creó o formó, sino que él solo por su autoridad y su voluntad lo hace todo..." [74]

Con el fin de comprender mejor el breve texto náhuatl conservado por Mendieta, daremos aquí una nueva traducción del mismo, lo más exacta posible:

Mo-yocuya-tzin, es palabra compuesta del verbo ya conocido *yucuya* (o *yocoya:* inventar, forjar con el pensamiento); del sufijo reverencial *-tzin,* que se acerca a nuestro "Señor mío"; y del prefijo reflexivo *mo-* (se, a sí mismo). Reuniendo estos elementos, encontramos que la palabra *moyocoya-tzin* significa

[74] MENDIETA, fray Jerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana,* t. I, p. 95.



Una forma de la dualidad: *Mictlantecuhtli-Quetzalcóatl* unidos por la espalda. *(Códice Borgia)*

"Señor que a sí mismo se piensa o se inventa".[75] El sentido de las otras palabras del texto es realmente una explicación del concepto implicado en la voz *moyocoyatzin: Ayac oquiyocux:* "nadie lo hizo o inventó a él"; *ayac oquipic:* "nadie le dio ser o forma".

La profunda concepción implícita en este último título dado al dios de la dualidad, expresa el origen metafísico de dicho principio: a él nadie lo inventó ni le dio forma; existe más allá de todo tiempo y lugar, porque en una acción misteriosa que sólo con flores y cantos puede vislumbrarse, se concibió y se sigue concibiendo a sí mismo, siendo a la vez agente (Señor dual) y paciente (Señora dual). O aplicando un concepto occidental, siendo sujeto y objeto, en relación dinámica incesante que fundamenta cuanto puede haber de verdadero en todos los órdenes.

[75] Reflexiónese sobre el concepto expresado por la palabra *mo-yocoyatzin:* "Señor que a sí mismo se piensa o se inventa" y júzguese si tiene o no alguna semejanza con el clásico *Ens-a-se* (o ser que existe por sí mismo) de la filosofía escolástica, o con el "yo soy el que soy" del pensamiento bíblico.

Tal es, según parece, el sentido más hondo del término *Moyocoyatzin*, analizado y entendido en función de lo que los textos nahuas han dicho acerca de *Ometéotl*. Éste fue el clímax supremo del pensamiento filosófico náhuatl, que según creemos bastaría para justificar el título de filósofos, dado a quienes tan alto supieron llegar en sus especulaciones acerca de la divinidad.

ACCION Y PRESENCIA COSMICAS DE OMETEOTL

Es ahora cuando —sobre la base de las varias ideas y atributos estudiados acerca de *Ometéotl*— responderemos al problema planteado por H. Beyer acerca de un posible panteísmo en la concepción náhuatl de la divinidad y del mundo. Según Beyer:

> "El dios del fuego, *Xiuhtecuhtli*, llegó a convertirse en una divinidad panteísta que todo lo compenetra e invade y que recibe también los nombres de *Huehuetéotl*, 'dios viejo', *Tota*, 'nuestro padre' y *Teteu inan, teteu ita*, 'madre y padre de los dioses'. Originalmente es, como lo indica su nombre 'Señor azul', el dios del cielo diurno, un dios solar. Y como también era el Sol para los mexicanos la fuente original de toda la vida terrestre, desempeña también la misma función que el viejo dios creador con el que se identificó por esta causa..." [76]

Es cierto que *Xiuhtecuhtli* (Señor del fuego y del tiempo) se identifica en varios de los textos que hemos citado con *Huehuetéotl* (el dios viejo), con *in Tonan in Tota* (nuestra madre, nuestro padre), que son igualmente *in Teteu inan in Teteu ita* (madre y padre de los dioses), y que esta pareja se iguala también en otros textos con *Ometecuhtli, Omecíhuatl*, y en una palabra, con *Ometéotl*.[77] Por otra parte, es asimismo cierto que, especialmente entre los aztecas, considerándose al Sol como principio supremo, se le invocaba también con los nombres de "nuestra madre, nuestro padre", como lo prueba entre otros, el

[76] Beyer, Hermann, *Das aztekische Götterbild Alexander von Humboldt's*, en *op. cit.*, p. 116.

[77] Aun cuando ya se han presentado, tanto en éste como en el capítulo anterior, los textos a que estamos aludiendo, sin embargo, para facilitar la comprobación de la afirmación global que ahora se hace, damos una lista de los lugares donde ocurren las identificaciones mencionadas:

Xiuhtecuhtli es identificado con *Huehuetéotl* en *Códice Florentino* lib. VI, fol. 34 r., fol. 71, v.

Huehuetéotl se identifica con *in Tonan in Tota* y con *in Teteu inan, in Teteu ita* en *loc. cit.* del *Códice Florentino.*

In Teteu inan in Teteu ita (madre y padre de los dioses) se identifica con *Ometecuhtli, Omecíhuatl* en *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas, op. cit.*, p. 228; en el *Códice Florentino*, lib. VI, fol. 148, v., etc.

siguiente texto en el que hablando ante el cadáver de la mujer muerta de parto, le decían:

> "Levántate, atavíate, ponte de pie,
> goza del hermoso lugar:
> la casa de tu madre, tu padre, el Sol.
> Allí hay dicha, hay placer, hay felicidad.
> Condúcete, sigue a tu madre, a tu padre, el Sol..." [78]

No puede, pues, negarse a Beyer lo bien fundado de las identificaciones propuestas en su breve ensayo a que nos hemos estado refiriendo. Lo que tal vez sí puede discutirse es su rápida afirmación de que *Xiuhtecuhtli*, o si se prefiere, habiéndose demostrado ya su identidad, *Ometéotl*, "llegó a convertirse en una divinidad panteísta que todo lo compenetra e invade" [79] En primer término hay que decir que filosóficamente hablando, el término *panteísmo* implica sentidos tan diversos —como lo muestran entre otros, los conocidos diccionarios filosóficos de Lalande o de Eisler— que su empleo en vez de aclararnos cuál era la naturaleza del pensar teológico de los *tlamatinime*, se presta más bien para introducir vaguedad y aun confusión. Por esto, en lugar de hablar simplemente de *panteísmo*, preferimos esbozar una interpretación específica del pensamiento náhuatl, sin apartarnos un momento de los datos ciertos aportados por los textos ya estudiados.

Se ha visto, que en su afán de encontrar "lo único verdadero", llegaron los *tlamatinime* hasta la más abstracta concepción de *Ometéotl Moyocoyatzin*, el dios dual que "se piensa o inventa a sí mismo", en ese "lugar" metafísico, llamado de la dualidad *(Omeyocan)*. Y esto, más allá de los cielos y de los tiempos, ya que el mismo *Ometéotl* es quien impera sobre ambos como lo prueba su nombre de *Xiuhtecuhtli* (Señor del tiempo y del fuego). En *Omeyocan*, "en el treceno cielo, de cuyo principio no se supo jamás...",[80] como nota la *Historia de los Mexicanos*, existía *in nelli téotl*, el dios verdadero: fundado, cimentado en sí mismo. Pero, por su naturaleza misma generadora y capaz de concebir *(Ometecuhtli, Omecíhuatl)*, comenzó a actuar. Engendró cuatro hijos, como un primer desdoblamiento de su ser dual. Fue desde ese momento "madre y padre

[78] *Códice Florentino*, lib. VI, fol. 141, v.; *AP I*, 37.
[79] BEYER, Hermann, *loc. cit.*
[80] *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, en *op. cit.*, p. 228.

de los dioses". Y como la creación de esos hijos tuvo lugar "cuando aún era de noche", en un principio, las cuatro nuevas fuerzas recibieron el nombre de *Tezcatlipocas* (espejos que ahuman). *Ometéotl* siguió actuando por sí mismo y a través de sus cuatro hijos: "se tendió" *(ónoc)* en lo que iba a ser ombligo del universo *(tlalxicco)* para "darle verdad", sostenerlo, y permitir a sus hijos comenzar las varias edades del mundo. En cuanto "espejo que hace mostrarse a las cosas" *(Tezcatlanextia),* hizo posibles las varias creaciones del Sol. En las cuatro edades o Soles que nos han precedido dio siempre "verdad" (cimiento) a lo que sus hijos hacían. Quizá dirigió también la oculta dialéctica implicada en las luchas y cataclismos que tuvieron lugar en el mundo.

En nuestra edad, que es la del Sol de movimiento *(Ollintonatiuh),* logra la armonía de los cuatro elementos y da "verdad" a un mundo en el que el tiempo se orienta y espacializa en razón de los cuatro rumbos del universo. Aparentemente — a los ojos de los *macehuales*— los hijos de *Ométeotl* se han multiplicado en número creciente. Sin embargo, si bien se mira, todos los dioses, que aparecen siempre por parejas (marido y mujer), son únicamente nuevas fases o máscaras con que se encubre el rostro dual de *Ometéotl.* De día su fuerza se concentra y da vida por medio del Sol, entonces se le llama *Tona-tiuh* (el que va haciendo el día), *Ipalnemohuani* (aquél por quien se vive), *Tezcatlanextia* (espejo que hace mostrarse a las cosas), *Citlallatónac* (astro que hace lucir a las cosas), *Yeztlaquenqui* (el que está vestido de rojo), que para los aztecas vino a ser el dios guerrero *Huitzilopochtli.* Por la noche se hace invisible e impalpable, *Yohualli-ehécatl,* es *Tezcatlipoca,* en relación con la luna, espejo que ahuma las cosas, es también *Citlalinicue,* faldellín luminoso de estrellas con que se cubre el aspecto femenino de *Ometéotl,* es finalmente *Tecolliquenqui* (la que está vestida de negro).

Respecto a la tierra, a la que ofrece apoyo, es *Tlallamánac* (la que sostiene a la tierra); en cuanto hace aparecer sobre ella las nubes y los cielos es *Tlallíchcatl* (el que la cubre de algodón). Estando en el ombligo de la tierra es *Tlaltecuhtli* y en su función de madre que concibe la vida es *Coatlicue* o *Cihuacóatl* (la del faldellín de serpientes o mujer serpiente), que como se mostró en la sección cosmológica, siguiendo a Justino Fernández, es símbolo maravilloso de la tensión creadora de *Ometéotl.*

Como un aspecto del principio vivificador —*Ipalnemohuani*— es *Chalchiuhtlatónac* (el que hace brillar a las cosas como jade). Bajo el nombre de *Tláloc* hace su ingreso al lado de los cuatro primeros hijos de *Ometéotl* y es señor de las lluvias y fecundador de la tierra. Su comparte es *Chalchiuhtlicue* (la del faldellín de jade), señora de las aguas que corren, del mar y de los lagos.[81] En relación con los hombres *Ometéotl* es "nuestra madre, nuestro padre", *Tonacatecuhtli, Tonacacíhuatl* (Señor y Señora de nuestra carne y nuestro sustento), "el Dador de la vida", que envía a los hombres al mundo y les mete su destino en el seno materno:

"Se decía que desde el doceavo cielo
a nosotros los hombres nos viene el destino.
Cuando se escurre el niñito
de allá viene su suerte y destino,
en el vientre se mete,
lo manda el Señor de la dualidad."[82]

Finalmente, como símbolo de lo impalpable y señor del saber y las artes —de lo único verdadero en la tierra—, se personifica *Ometéotl* en la figura legendaria de *Quetzalcóatl*, que en la *Historia de los Mexicanos* ocupa ya el sitio del *Tezcatlipoca* rojo y que en un viejo texto del *Códice Florentino* aparece como sinónimo de *Ometéotl*, recibiendo los títulos de inventor y creador de hombres *(in teyocoyani, in techihuani)*:

"¿Es verdad acaso? ¿Lo mereció el señor, nuestro príncipe,
Quetzalcóatl, el que inventa hombres, el que los hace?
¿Acaso lo determinó el Señor, la Señora de la dualidad?
¿Acaso fue trasmitida la palabra?"[83]

Por lo que se refiere a la misteriosa región de los muertos *(Mictlan)*, sabemos también que expresamente se afirma de *Ometéotl* que "habita en las sombras" de ese lugar. encu

[81] Literalmente se dice en un texto del *Códice Florentino*, lib. VI, fol. 34, r. que "la madre y padre de los dioses... es la que está en las aguas color de pájaro azul, el que está encerrado en las nubes ..."

[82] *Textos de los Informantes indígenas de Sahagún* (ed. Del Paso), t. VIII fol. 175, v.; *AP I*, 38.

[83] *Códice Florentino*, lib. VI, fol. 120, r.: *AP I*, 39. Es interesante notar que Seler en un estudio titulado *Der Hauptmythus der mexikanische Stämme*, en *Gesammelte Abhandlungen*, vol. IV, pp. 98-156, ensaya la unificación de varias divinidades nahuas en la figura de *Quetzalcóatl*, que aparece como el símbolo tolteca del saber inescrutable del principio dual.

briendo su doble faz con las máscaras de *Mictlantecuhtli, Mictecacíhuatl* (Señor y Señora de la región de los muertos).

Se ha comprobado así —sobre la evidencia de los textos nahuas— que de hecho, toda la oscura complejidad del panteón náhuatl comienza a desvanacerse al descubrirse siempre bajo la máscara de las numerosas parejas de dioses, el rostro dual de *Ometéotl*. No negamos que en la religión popular se tuvieron por dioses, en número siempre creciente, a los muchos principios o "señores" de la lluvia, del viento, del fuego, de la región de los muertos, etc. Mas, como ya se ha visto, los *tlamatinime* superando un tal politeísmo, como tan acertadamente escribió Torquemada,

"...quisieron entender en esto haber Naturaleza Divina *(sic)* repartida en dos dioses (dos personas), conviene saber Hombre y Mujer..."[84]

Y es que en su búsqueda de un símbolo, para mostrar "con flores y cantos" el origen de todas las cosas y la misteriosa naturaleza de su creador "invisible como la noche e impalpable como el viento" *(Yohualli-ehécatl)*, acuñaron el más profundo de todos sus *difrasismos: Ometecuhtli, Omecíhuatl* (Señor y Señora de la dualidad). Indicaron así lo que sólo con metáforas puede vislumbrarse. Más allá de todo tiempo, cuando aún era de noche; más allá de los ciclos, en el *Omeyocan*, en un plano a-temporal, *Ometéotl Moyocoyani*, el dios dual existe porque se concibe a sí mismo, porque se está concibiendo siempre en virtud de su perenne acción ambivalente: *Ometecuhtli-Omecíhuatl*. Y continuando luego la proyección metafórica: flor y canto, fueron señalando con diversos nombres el influjo y la acción de *Ometéotl* en todo el *Cem-a-náhuac* (el mundo).

El panteísmo que en esto pudiera haber, lo describiríamos en todo caso, sirviéndonos de una voz híbrida, pero lo suficientemente expresiva, como una *Omeyotización* (dualificación) dinámica del universo. O sea, que para el pensamiento náhuatl, dondequiera que hay acción, ésta tiene lugar gracias a la intervención del supremo principio dual. Se necesita siempre un rostro masculino que actúe y uno femenino que conciba. Tal es —según parece— el origen de las numerosas parejas de dioses: simbolizan en todos los campos la actividad de *Ometéotl*. Generación-concepción son los dos momentos aunados en el

[84] TORQUEMADA, fray Juan de, *op. cit.*, t. II, p. 37.

dios dual, que hacen posible su propia existencia y la de todas las cosas. Desde un punto de vista dinámico, es cierto que todo lo que existe recibe su *verdad:* su cimiento, de esa generación-concepción a-temporal que es *Ometéotl.* En este sentido es exacto decir que "lo único verdadero es *Ometéotl*"; todo lo demás "es como un sueño". Pero, frente a esto, que pudiera describirse tal vez como una peculiar especie de "panteísmo dinámico", está la afirmación expresa del hombre que no obstante descubrirse cimentado en el Señor de la dualidad, reconoce la trascendencia de éste, afirmando que es invisible como la noche e impalpable como el viento *(Yohualli-ehécatl).* Existe asimismo la distinción de personalidades, que hace preguntarse al hombre si algún día podrá vivir con el Dador de la vida, en su casa de donde provienen flores y cantos, o si es que por desgracia al fin todos "perecemos en ella" *(tipolihui ye Ichan).*[85]

No es, por consiguiente, adecuado aplicar meramente una etiqueta de "panteísmo" a la concepción teológica de los *tlamatinime.* Es más exacto afirmar que en su afán de decir "lo único verdadero en la tierra" con flores y cantos, trataron de aprisionar en una metáfora el más hondo sentido del manantial eterno de potencia creadora que es Dios. Por esto, pudieron decir con flores y cantos que *Ometéotl* era "nuestra madre, nuestro padre", dador de la vida, "cabe quien está el ser de todas las cosas", invisible e impalpable. Y es que dando verdad a cuanto existe, actúa en todas partes: es *Tloque Nahuaque.* Pero, considerado en sí mismo no puede percibirse, es noche y viento, *Yohualli-ehécatl.* Tal, es en resumen, el alma del pensamiento teológico náhuatl, forjado no a base de categorías abstractas, sino con el impulso vital que lleva a la intuición de la poesía: flor y canto, lo único capaz de hacer decir al hombre "lo verdadero en la tierra".

Sólo resta añadir una última consideración. Quizá como una resonancia de un pensamiento anclado en la dualidad de *Ometéotl,* nos encontramos en la lengua náhuatl, como una especie de necesidad, el *difrasismo.* Los nahuas, cuando quieren describir más cabalmente cualquier cosa, mencionan siempre dos aspectos principales de ella, como para lograr que de su unión salte la chispa que permita comprender. Su tendencia

85 *Ms. Cantares Mexicanos,* fol. 5, v.

intuitiva los llevó así a forjar designaciones especiales para suscitar en la mente humana la *visión* —no obstracta y fría como la *idea aristotélica*— sino rica en contenido, viviente, dinámica y al mismo tiempo de valor universal. Los siguientes ejemplos —clásicos difrasismos—, flor y canto, hablarán por sí mismos:

in cuéitl in huipilli: la falda, la camisa: la mujer vista en su aspecto sexual.
in ahuéhuetl in póchotl: el sabino, la ceiba: la autoridad, en cuanto ofrece protección.
in chalchíhuitl in quetzalli: el jade y las plumas finas: la belleza.
in atl in tépetl: agua y cerro: el pueblo.
topco petlacalco: en morral y en caja: en secreto.
tlilli tlapalli: tinta negra y roja: escritura o sabiduría.

Se podrían dar otros muchos ejemplos, como los que nos han ido saliendo al paso: *in topan in mictlan:* lo que nos sobrepasa, la región de los muertos (el más allá metafísico); *Yohualli-ehécatl:* noche-viento (la trascendencia de Dios), y, por último, *in xóchitl in cuícatl:* flor y canto (la poesía), que como lo hemos visto es "lo único verdadero en la tierra".

Esta es quizá una de las más obvias resonancias de la concepción dualista y ambivalente de *Ometéotl.* Es posible que haya otros campos donde el dualismo resuene también. Mas, los límites de este trabajo nos impiden adentrarnos en su estudio. Por ahora, después de haber atisbado un poco los secretos de la teología náhuatl y sospechando que lo que conocemos es sólo una parte, tal vez insignificante, de las profundas especulaciones de los *tlamatinime* acerca de la divinidad, pasaremos al estudio de los textos que nos presentan la imagen filosófica náhuatl del hombre.

Capítulo IV

EL PENSAMIENTO NAHUATL ACERCA DEL HOMBRE

Contándose entre los atributos de los *tlamatinime* —como ya se mostró en el Capítulo I—, "poner un espejo delante de la gente para hacerla cuerda y cuidadosa", "hacer sabios los rostros ajenos, hacerlos tomar y desarrollar una cara", así como "humanizar el querer de la gente",[1] tuvieron que irse encontrando en ésta su misión de pedagogos innumerables dificultades, debidas no sólo a las circunstancias de tiempo y lugar, sino también al misterioso ser del hombre, cuyas reacciones e inclinaciones parecen siempre imprevisibles. El hecho de ser necesario enseñar al hombre "a tomar una cara", estaba ya indicando que los mortales que vienen al mundo son algo así como seres "sin rostro", deficientes, casi diríamos anónimos.

Conocían por otra parte los *tlamatinime* que el hombre en su afán de adquirir por sí mismo "un rostro", se lanza a la acción sobre la realidad envanescente de *tlaltícpac*. Y allí, "dando su corazón a cada cosa, yendo sin rumbo *(ahuicpa)*, lo va perdiendo", porque sobre la tierra es difícil ir en pos de algo verdaderamente valioso.[2] Así, era un nuevo problema el encontrar un sentido para la acción misma del hombre: "¿sobre la tierra se puede ir acaso en pos de algo?" [3] Y si esto es difícil aquí, sobre la tierra, acerca de las relaciones del hombre con "lo que nos sobrepasa", con el más allá, es menos aún lo que en verdad puede decirse.

Hallándose de este modo los *tlamatinime* ante la precaria realidad de los seres humanos que nacen faltos de un rostro, llenos de anhelos no satisfechos, sin una meta clara en *tlaltícpac* y con un enigma respecto del más allá: *topan Mictlan*,

[1] *Textos de los informantes de Sahagún* (ed. facs. de Paso y Troncoso), vol. VIII, fol. 118, v.; *AP I*, 8.
[2] *Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 2, v.; *AP I*, 1.
[3] *Loc. cit.*

fue apareciendo ante ellos el problema del hombre en toda su amplitud. Por fin, un día —sin que sepamos la fecha, ni el nombre del *tlamatini* que hizo el descubrimiento completo —surgió la pregunta de alcance universal: "¿son acaso verdad los hombres?" [4]

En este momento, el pensamiento náhuatl, gracias a la reflexión sobre sí mismo, entró de lleno en el campo de lo que hoy llamamos antropología filosófica y comenzó a elaborar toda una serie de doctrinas que constituyen su respuesta a los varios aspectos implicados en el gran problema acerca de la *verdad* de los seres humanos. Y conviene recordar, con el fin de hacer plenamente comprensible el planteo náhuatl del problema del hombre que la palabra *verdad (neltiliztli)* posee entre los nahuas el sentido de *apoyo* o *fundamento existencial.* Por tanto, la pregunta citada equivaldría así a la siguiente: ¿tienen acaso algún cimiento los hombres, o son ellos también un mero ensueño?

Varios son los caminos recorridos por los *tlamatinime* para poder responder. Con el fin de seguir sus especulaciones acerca del hombre con la mayor claridad posible, vamos a distribuirlas en dos capítulos íntimamente relacionados. Primero: lo que pensaron sobre el hombre considerado como una realidad existente —un objeto— que se supone tiene un origen, una cierta constitución y facultades, así como un problemático destino más allá de la muerte. Segundo: su doctrina acerca del hombre visto ahora como sujeto actuante en el mundo, inventor de una forma de vida (sus principios educativos, éticos jurídicos y estéticos), para concluir nuestro estudio hurgando en lo que fue su ideal supremo, personal y social; el móvil de su pensamiento y acción, cuando la divinidad se mete en su corazón *(yoltéotl)* y hace de él un artista: "un corazón endiosador de las cosas", *tlayolteuviani,* como dice literalmente un texto.[5] Siguiendo este esquema y dejando hablar como siempre a los textos nahuas por sí mismos, vamos a estudiar la respuesta de los *tlamatinime* a la pregunta sobre la posible verdad de los hombres.

[4] *Ibid.,* fol. 10, v.; *AP I,* 7.

[5] *Textos de los informantes de Sahagún* (ed. facs. de Paso y Troncoso), vol. VIII, fol. 117, v.

EL ORIGEN DEL HOMBRE

Al igual que en otros aspectos de la cultura intelectual de los nahuas, nos encontramos también ahora, respecto de la explicación del origen del hombre, con un doble plano, mítico-religioso por una parte y filosófico por otra. En el campo de los mitos mencionaremos brevemente dos de los más conocidos que hablan acerca de "la creación de los primeros hombres".

Hallamos una de las más antiguas versiones en la *Historia de los Mexicanos*, que concuerda en lo general con lo que gráficamente ilustra el *Códice Vaticano A* 3738. Nos refiere la mencionada *Historia* que los cuatro primeros dioses, hijos de *Ometecuhtli, Omecíhuatl*, habiendo hecho ya el fuego y el Sol:

> "Luego hicieron a un hombre y a una mujer: el hombre dijeron *Uxumuco* y a ella *Cipastonal (Cipactónal)*, y mandáronles que labrasen la tierra y que ella hilase y tejese y que dellos nacerían los *macehuales* (la gente) y que no holgasen sino que siempre trabajasen..." [6]

Representando a esta primera pareja, hay en el citado *Códice Vaticano A* una curiosa ilustración, comentada así por el padre Ríos en su italiano hispanizante, que aquí traducimos:

> "El cual *(Ometecuhtli)*, según la opinión de muchos viejos generó con su palabra a *Cipatenal (Cipactónal)* y a una Señora que se llama *Xumeoo (Oxomoco)*, que son los dos que existieron antes del diluvio, los cuales engendraron, como adelante diremos." [7]

Más, junto al mito de *Oxomoco, Cipactónal*, que de variariadas maneras relaciona el origen del hombre con los cuatro primeros dioses o más directamente con *Ometecuhtli* (Señor de la dualidad), hallamos otra narración por completo distinta,

[6] *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, en *op. cit.*, pp. 229-230.

[7] *Códice Vaticano A.* 3738, fol. 1, v. Atribuye el padre Ríos el nombre de *Oxomoco* a la primera mujer y el de *Cipactónal*, al primer hombre en contra del parecer de la *Historia de los Mexicanos*, de Mendieta, etc. Por lo que se refiere a Sahagún y sus informantes indígenas, hay asimismo variantes, que evidencian tal vez la antigüedad del mito.

conservada entre otros por Mendieta que la atribuye a "los de Tezcuco":

"Dicen que estando el sol a la hora de las nueve, echó una flecha en el dicho término (Acolman: que está en término de Tezcuco dos leguas y de México cinco) e hizo un hoyo, del cual salió un hombre, que fue el primero, no teniendo más cuerpo que de los sobacos arriba, y que después salió de allí la mujer entera; y preguntados cómo había engendrado aquel hombre, pues él no tenía cuerpo entero, dijeron un desatino y suciedad que no es para aquí..." [8]

Lo que Mendieta llama "desatino" rehusándose a transcribirlo, veladamente lo dejan ver otros textos como el que publicó Garibay en su *Epica Náhuatl,* que dice lo siguiente:

"Un día muy de mañana lanzó el Sol una flecha desde el cielo. Fue a dar en la casa de los espejos y del hueco que abrió en la roca, nacieron un hombre y una mujer. Ambos eran incompletos, sólo del tórax hacia arriba, e iban y venían por los campos saltando cual los gorriones. Pero unidos en un beso estrecho engendraron a un hijo que fue raíz de los hombres." [9]

Tales son los más antiguos mitos nahuas acerca de la aparición del hombre. En ellos se apunta legendariamente a su origen como resultado de la acción divina. Mas, si continuamos la búsqueda de otros textos en los que comienza ya a destacarse el proceso de racionalización del mito que conduce al pensar filosófico, nos encontramos con el valioso documento náhuatl de 1558. Hay en él una narración de hondo contenido simbólico en la que se atribuye a *Quetzalcóatl* la nueva creación de los hombres. Comentando este texto, relaciona Seler el tema de la creación del hombre, con la leyenda de los Soles, según la cual fue destruida la humanidad cuatro veces consecutivas. Porque, si los mitos a los que hemos aludido explican el origen del hombre en la primera edad del mundo, respecto de los otros períodos cósmicos, particularmente del actual, subsiste la cuestión principal:

"Era —dice Seler— un apremiante problema para los antiguos filósofos explicar el origen y el modo como aparecieron los hombres del período cósmico actual, los progenitores de los hombres que viven hoy día..." [10]

[8] MENDIETA, fray Gerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana,* vol. I, pp.87-88.
[9] GARIBAY, Angel Mª, *Epica Náhuatl,* pp. 7-8.
[10] SELER, Eduard, "Entstehung der Welt und Menschen, Geburt von Sonne und Mond", en *Gesammelte Abhandlungen,* vol. IV, p. 53.

Pues bien, en la narración del viaje de *Quetzalcóatl* al *Mictlan*, contenida en el *Manuscrito de 1558*, aparece la primera respuesta al problema. Comienza aquí la racionalización del mito que conduce en este caso al filosofar estricto acerca del hombre, como se verá en otro texto, en el que se presenta la misma idea, expresada ya filosóficamente.

Por el camino de la poesía: flor y canto, se narra el viaje de *Quetzalcóatl* al *Mictlan* en busca de los huesos preciosos para crear de nuevo a los hombres. Después que los dioses reunidos en *Teotihuacán*, crearon el Sol, refiere el texto cuya traducción damos, que se preguntaron y consultaron quién había de habitar la tierra:

1.—"Y luego fue *Quezalcóatl* al *Mictlan:* se acercó a *Mictlantecutli* y a *Mictlancíhuatl* y en seguida les dijo:

2.—Vengo en busca de los huesos preciosos que tú guardas, vengo a tomarlos.

3.—Y le dijo *Mictlantecutli:* ¿Qué harás con ellos *Quetzalcóatl?*

4.—Y una vez más dijo *(Quetzalcóatl):* los dioses se preocupan porque alguien viva en la tierra.

5.—Y respondió *Mictlantecutli:* Está bien, haz sonar mi caracol y da vueltas cuatro veces alrededor de mi círculo precioso.

6.—Pero su caracol no tiene agujeros; llama entonces *(Quetzalcóatl)* a los gusanos; estos le hicieron los agujeros y luego entran allí los abejones y las abejas y lo hacen sonar.

7.—Al oírlo *Mictlantecutli* dice de nuevo: Está bien, tómalos.

8.—Pero, dice *Mictlantecutli* a sus servidores: ¡gente del *Mictlan!* Dioses, decid a *Quetzalcóatl* que los tiene que dejar.

9.—*Quetzalcóatl* repuso: Pues no, de una vez me apodero de ellos.

10.—Y dijo a su *nahual:* Ve a decirles que vendré a dejarlos.

11.—Y éste dijo a voces: Vendré a dejarlos.

12.—Pero, luego subió, cogió los huesos preciosos: Estaban juntos de un lado los huesos de hombre y juntos de otro lado los de mujer y los tomó e hizo con ellos un ato *Quetzalcóatl.*

13.—Y una vez más *Mictlantecutli* dijo a sus servidores: Dioses, ¿De veras se lleva *Quetzalcóatl* los huesos preciosos? Dioses, id a hacer un hoyo.

14.—Luego fueron a hacerlo y *Quetzalcóatl* se cayó en el hoyo, se tropezó y lo espantaron las codornices. Cayó muerto y se esparcieron allí los huesos preciosos que mordieron y royeron las codornices.

15.—Resucita después *Quetzalcóatl,* se aflige y dice a su *nahual:* ¿Qué haré *nahual* mío?

16.—Y éste le respondió: puesto que la cosa salió mal, que resulte como sea.

17.—Los recoge, los junta, hace un lío con ellos, que luego llevó a *Tamoanchan.*

18.—Y tan pronto llegó, la que se llama *Quilaztli,* que es *Cihuacóatl,* los molió y los puso después en un barreño precioso.

19.—*Quetzalcóatl* sobre él se sangró su miembro. Y luego hicieron merecimiento los dioses que se han nombrado: *Apantecuhtli, Huictlolinqui, Tepanquizqui, Tlallamánac, Tzontémoc* y el sexto de ellos, *Quetzalcóatl.*

20.—Y dijeron: Han nacido, o dioses, los *macehuales* (los merecidos por la penitencia).

21.—Porque, por nosotros hicieron penitencia (los dioses)." [11]

Comentario del Texto:

Línea 1.—*Y luego fue Quetzalcóatl al Mictlan: se acercó a Mitlantecutli* y a *Mictlancíhuatl y en seguida les dijo:*

Señalando sólo los momentos culminantes del mito, comenzamos por notar la presencia de uno de los varios aspectos de la dualidad: *Quetzalcóatl* —símbolo náhuatl de la sabiduría— principia su diálogo con la doble faz de *Ometéotl* que mora en "los infiernos": *Mictlantecuhtli, Mictlancíhuatl* (Señor y Señora de la región de los muertos).

Línea 4.—*Y una vez más dijo (Quetzalcóatl): los dioses se preocupan porque alguien viva en la tierra.*

Aparece aquí expresada la razón última del viaje de *Quetzalcóatl* al *Mictlan.* Si viene en busca de los huesos preciosos *(chalchiuhómitl),* se debe a que "los dioses se preocupan", o se afligen *(nentlamati)* porque alguien viva en la tierra *(tlaltícpac).* Algo así como si fuera misteriosamente necesaria a la divinidad la existencia del hombre. De esta idea fundamental del hombre, concebido como un "ser necesario a los dioses", se derivaron dos corrientes distintas de pensamiento. Por un lado, la concepción místico-guerrera de los aztecas que afirman la necesidad de sangre que tiene el Sol para seguir alumbrando, y por otro, una doctrina más abstracta y estrictamente filosófica que señala el oculto motivo por el cual crea Dios seres distintos a él, tema que estudiaremos detenidamente

[11] *Ms. de 1558 (Leyenda de los Soles)* en (ed. W. Lehmann: *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico),* pp. 330-338; *AP I,* 40.

un poco más adelante al tratar de la relación del hombre frente a la divinidad.

Líneas 5-6.—*Y respondió Mictlantecutli: Está bien, haz sonar mi caracol y da vueltas cuatro veces alrededor de mi círculo precioso.*

Pero su caracol no tiene agujeros; llama entonces Quetzalcóatl a los gusanos; estos le hicieron agujeros y luego entran allí los abejones y las abejas y lo hacen sonar.

Las condiciones puestas a *Quetzalcóatl* por *Mictlantecuhtli* son un reflejo de la velada dialéctica que se despliega en el seno de la divinidad ante la idea de la creación de los hombres: pudiera decirse que hay en el principio supremo una lucha de fuerzas en pro y en contra de la aparición de nuevos hombres. Varias son las pruebas que tiene que superar *Quetzalcóatl.* Primero hace resonar un caracol sin agujeros, después se burla de la gente del *Mictlan* y por fin cae, es espantado por las codornices y transitoriamente muere.

Línea 15.—*Resucita después Quetzalcóatl, se aflige y dice a su nahual: ¿qué haré nahual mío?*

El motivo dual surge una vez más en la concepción del *nahual,* que aparece aquí a modo de un doble de *Quetzalcóatl,* que primero le sirvió para responder a *Mictlantecuhtli* (línea 10) y ahora actúa como consultor a quien pide consejo.

Línea 17.—*Los recoge, los junta, hace un lío con ellos, que luego llevó a Tamoanchan.*

Obscura es sin duda la etimología de *Tamoanchan,* pero como dice Seler, es ciertamente otro nombre para designar el lugar del origen de cuanto existe:

"...en este lugar está concentrado el principio de la vida y por razón de estos dioses es llamado *Omeyocan,* lugar de la dualidad. De allí, según creían los mexicanos, eran enviados los niños al mundo. Por este motivo se llamaba también a este cielo supremo *Tamoanchan,* lugar de donde se procede..." [12]

Por tanto, el sentido del mito es expresar veladamente la idea de que los huesos recogidos por *Quetzalcóatl* sólo en el lugar de la dualidad y de nuestro origen, podrían ser vivificados.

[12] SELER, Eduard, "Das Weltbild der Mexicaner", en *op. cit.*, vol. IV, p. 26.

Línea 18.—*Y tan pronto llegó, la que se llama Quilaztli, que es Cihuacóatl, los molió y los puso después en un barreño precioso.*

Quilaztli, que como el texto lo indica es la misma que *Cihuacóatl,* se presenta aquí como comparte de *Quetzalcóatl.* Conviene notar, como una comprobación más de lo que llamamos *Omeyotización* (dualificación universal) que la pareja *Quetzalcóatl, Cihuacóatl,* inventando al hombre en *Tamoanchan,* no es sino un nuevo ropaje con que se viste *Ometecuhtli, Omecíhuatl,* a quien como se ha visto, corresponde el título de inventor de hombres *(Teyocayani).*

Y por otra parte, como un indicio más de que *Quetzalcóatl, Cihuacóatl* actúan como principio dual de la vida y del poder que rige a los hombres, nos encontramos un reflejo de esto en la organización política de los aztecas. Su *Tlacatecuhtli* o rey es el representante de *Quetzalcóatl,* en tanto que su lugarteniente o "coadjutor", como lo nombran los cronistas, recibe el título de *Cihuacóatl,* que como vimos en el texto analizado, es comparte de *Quetzalcóatl.* No es pues, mera suposición el identificar aquí a *Quetzalcóatl, Cihuacóatl* con la fuente del poder que rige y con la sabiduría inventora de hombres del principio supremo *Ometéotl.*[13]

Línea 19.—*Quetzalcóatl sobre él se sangró su miembro. Y en seguida hicieron penitencia los dioses que se han nombrado: Apantecuhtli, Huictlolinqui, Tepanquizqui, Tlallamánac, Tzontémoc y el sexto de ellos Quetzalcóatl.*

La sangre de *Quetzalcóatl* y la penitencia de los dioses *(mochintin tlamacehua in teteo)* hace entrar de nuevo la vida en los huesos preciosos traídos del *Mictlan.* Son por consiguiente los hombres fruto de la penitencia de los dioses. Con su sacrificio "los merecieron". Por esto los hombres fueron llamados *macehuales,* palabra que significa "los merecidos por la penitencia".

Tales son las ideas principales encerradas en el mito del viaje de *Quetzalcóatl* al *Mictlan* en busca de huesos para la nueva creación. En resumen, puede decirse que hemos encon

[13] Véase a este respecto la interesante nota de Miguel Acosta Saignes, en su edición de la *Historia General de las Cosas de Nueva España,* de Sahagún, México, 1949, t. I, p. 468 n., donde habla de las funciones y modo de elección del *Cihuacóatl.*

trado poéticamente indicado el origen del hombre relacionado con el principio supremo *Ometéotl* en *Tamoanchan*, donde la acción de *Cihuacóatl* dispone la materia que luego fecunda con su sangre *Quetzalcóatl*. Más abstractamente expresada aparece esta misma doctrina en varios textos del *Códice Florentino*, en los que la identificación de la figura mítica de *Quetzalcóatl* con la sabiduría de *Ometéotl* es manifiesta. Así, encontramos esto en un discurso clásico de enhorabuena a la preñada, en el cual proponiendo una serie de preguntas, se señala a quién hay que atribuir la invención de los hombres:

1.—"¿Es verdad acaso?
2.—¿Lo mereció por ventura el Señor, nuestro príncipe, *Quetzalcóatl*, el que inventa hombres, el que hace hombres?
3.—¿Acaso lo determinó el Señor y la Señora de la dualidad?
4.—¿Acaso fue trasmitida la palabra?"[14]

Comentarios al Texto:

Línea 1.—*¿Es verdad acaso?*

Desde un principio aparece claramente la que llamaríamos "cautela intelectual" de los nahuas. Antes que lanzarse a afirmar algo que trasciende lo que "sobre la tierra" se palpa y se ve, se formula la duda, que da a las frases que siguen la fuerza inherente a un pensamiento en el que directa y conscientemente se ha descubierto un problema.

Línea 2.—*¿Lo mereció por ventura el Señor, nuestro príncipe, Quetzalcóatl, el que inventa hombres, el que hace hombres?*

En una serie de nuevas preguntas, relacionadas todas íntimamente con lo más elevado que conocemos de su pensamiento teológico-metafísico, se señala, valiéndose del método de "flor y canto", la respuesta. Para comprenderla conviene recordar un antiguo texto ya citado en el Capítulo anterior en el que se afirma del dios de la dualidad que es "el inventor de hombres".[15] Aquí expresamente se dice otro tanto de *Quetzalcóatl*. Esto y lo que ya vimos en el mito del viaje de *Quetzalcóatl* al *Mictlan*, acaba de confirmar lo que se ha dicho: siendo *Ometéotl generación-concepción* universal, es "nuestra madre, nues-

[14] *Códice Florentino*, lib. VI, fol. 120, r.; *AP I*, 39.

[15] Se trata del texto de la *Historia Tolteca-Chichimeca* (ed. Mengin), p. 33, en el que se lee: "Obra el dios de la dualidad, el inventor de hombres..."

tro padre", nuestro origen. Pero, para representarlo en ésta su función más elevada de inventar y hacer hombres, ideó la mente náhuatl en su afán metafísico, cubrir el rostro de *Ometéotl* con el viejo símbolo tolteca del saber: *Quetzalcóatl.* Tal es, según parece, la explicación descubierta intuitivamente por los *tlamatinime.*

Línea 3.—*¿Acaso lo determinó el Señor y la Señora de la dualidad?*

La concepción del nuevo ser humano, inventado por el saber de *Ometéotl,* se pregunta el sabio náhuatl, ¿no se debió también a la determinación del mismo Señor y Señora de la dualidad? Y nótese que al decir que el principio dual determinó o afirmó *(oquito)* al hombre, se está repitiendo una vez más la misma doctrina que nos encontramos al estudiar la idea náhuatl de la divinidad: *Ometéotl* es el origen de todo, porque *generando-concibiendo,* determina las cosas —aquí, los hombres— a existir.

Así es como —según concluye el texto citado— debió ser "trasmitida la palabra". O sea, que la tradición oral, enseñada de memoria con la ayuda de los códices en los *Calmécac,* conservando una profunda coherencia, "trasmitió la palabra" que relaciona la *generación-concepción* cósmica de *Ometéotl* con el origen del hombre. Este es —como más concisamente aún lo repite otro texto— el pensamiento náhuatl acerca de la procedencia del género humano:

"Llegó el hombre
y lo envió acá nuestra madre, nuestro padre,
el Señor y la Señora de la dualidad." [16]

[16] *Códice Florentino*, lib. VI, fol. 148, r.; *AP I*, 36.

DOCTRINA NAHUATL ACERCA DE LA PERSONA

Conocido ya el pensamiento de los *tlamatinime* sobre el origen de los seres humanos, toca analizar ahora sus ideas acerca de la naturaleza y existir del hombre sobre la tierra *(in tlaltícpac)*. Varios son los problemas que en este punto se planteó la mente náhuatl. En primer término está el ya aludido de la verdad misma del hombre. Luego el de su concepción de la persona humana, el de su querer o albedrío y por fin el no menos apremiante del destino del hombre, así como de su eventual supervivencia más allá de la muerte. En esta sección comenzaremos por tratar de los dos primeros temas íntimamente relacionados entre sí: la doctrina náhuatl acerca de la personalidad y la verdad del hombre.

Se ha mencionado varias veces a lo largo de este trabajo la pregunta formulada explícitamente por los *tlamatinime* acerca de la *verdad* de los hombres. En principio, podemos decir que al haberse relacionado el origen del hombre con *Ometéotl*, se encontró ya la primera raíz fundamentadora de *la verdad* de los seres humanos. Mas, si se enfoca ahora el problema, no ya desde el punto de vista del origen, sino desde el de la existencia temporal del hombre sobre la tierra, entonces su *verdad* toma una connotación que se refiere a la constitución o "esencia" misma del ser humano. Cabe, por consiguiente, poner al descubierto su íntima relación con lo que en el pensamiento náhuatl vino a ser el constitutivo verdadero del hombre: su peculiar concepción de lo que llamamos persona.

Innumerables son los textos nahuas, donde en una forma o en otra se menciona expresamente el *difrasismo* náhuatl que encierra la idea que estudiaremos. De preferencia analizaremos algunos lugares de los llamados *Huehuetlatolli*, o pláticas de viejos, en los que como se ha dicho, se conservan importantes ideas acerca del hombre y su vida moral.

En el *Huehuetlatolli A*, publicado por Garibay, nos encontramos con un discurso clásico de parabién a unos recién casa-

dos, en el que no obstante algunas manifiestas interpolaciones de tipo cristiano, hechas tal vez por el padre Carochi, se conserva fundamentalmente el pensamiento náhuatl original. Después de hacer mención expresa del rito náhuatl del matrimonio, consistente en atar la *tilma* o capa del hombre con el *huipilli* o camisa de la mujer, tal como se ilustra en el *Códice Mendocino*, y en medio de una larga serie de recomendaciones, aparece varias veces el siguiente *difrasismo,* dirigido aquí a los recién casados y empleado como término personal para referirse a aquéllos con quienes se habla:

"Daré pena a vuestros rostros, a vuestros corazones..." [17]

"Hago reverencia a vuestros rostros, a vuestros corazones..." [18]

Hallándonos aquí ante un *difrasismo* del tipo de "flor y canto", es necesario que descubramos cuál es su sentido más hondo. El solo hecho de que, como hemos visto, haya servido para señalar a aquéllos con quienes se habla, muestra claramente que se trata de un modo de designar los "yos" de los interlocutores. Recordando ahora dos textos citados en el capítulo primero, tal vez lograremos precisar este punto. Se nos dice en el primero de ellos que el filósofo náhuatl es "quien enseña a la gente adquirir y desarrollar un rostro" *(te-ix-cuitiani, te-ix-tomani)*.[19] Por tanto, el sentido de la palabra rostro *(ix-tli)* aplicado al *yo* de la gente, obviamente no debe entenderse aquí anatómica, sino metafóricamente como lo más característico, lo que saca del anonimato a un ser humano. *Rostro* es, pues, para los *tlamatinime* la manifestación de un *yo* que se ha ido adquiriendo y desarrollando por la educación. Y como nueva comprobación de esto encontramos que cuando se describe al engañador o sofista se dice que es "quien pierde a los rostros ajenos" *(te-ix-poloa)*, así como "quien los hace desviarse" *(te-ix-cuepani)*.[20] Puede, por consiguiente, concluirse que *rostro* connota aquí lo que caracteriza la naturaleza más íntima del yo peculiar de cada hombre.

Un segundo texto nos aclarará ahora el sentido de *yóllotl*

[17] "Huehuetlatolli, Documento A", publicado por A. M. Garibay, en *Tlalocan*, t. I, p. 38; *AP I*, 41.
[18] *Ibid.*, p. 39; *AP I*, 41.
[19] *Textos de los Informantes* (ed. de Paso y Troncoso), vol. VIII, fol. 118, v.
[20] *Loc. cit.*

corazón, que forma también parte del *difrasismo* que estudiamos:

> "Por esto das tu corazón a cada cosa
> sin rumbo lo llevas:
> vas destruyendo tu corazón.
> Sobre la tierra, ¿puedes ir en pos de algo?"[21]

El "dar su corazón a alguna cosa" equivale en el texto a "ir uno en pos de algo". Se refiere así el corazón *(yóllotl)* —voz derivada de la misma raíz de *ollin*, movimiento— al aspecto dinámico, "buscador", del *yo*. Esta misma idea, relacionada con el máximo anhelo que puede anidar en el corazón del *tlamatini* —hallar la poesía y el saber— se encuentra bellamente expresada en otro poema, en el que el corazón se identifica con el *yo* ansioso de cantos:

> "Ladrón de cantares, corazón mío,
> ¿dónde los hallarás?
> Eres menesteroso,
> como de una pintura, toma bien lo negro y rojo (el saber)
> Y así tal vez dejes de ser un indigente."[22]

Pintando este poema al corazón del sabio como "un menesteroso" y "ladrón de cantares", deja ver simultáneamente que el sentido de *corazón* es señalar el dinamismo del *yo*, que tratando de llenar su propio vacío, busca, anhela y roba los cantos. Puede, pues, concluirse sobre la evidencia de los textos aducidos, que *in ixtli, in yóllotl (cara, corazón)* es un clásico *difrasismo* náhuatl forjado para connotar lo que es exclusivo del hombre: un *yo* bien definido, con rasgos peculiares *(ixtli:* rostro) y con un dinamismo *(yóllotl:* corazón) que lo hace ir en pos de las cosas, en busca de algo que lo colme, a veces sin rumbo *(a-huicpa)* y a veces hasta dar con "lo único verdadero, en la tierra", *la poesía*, flor y canto.

Y así como hay rostros bien definidos y corazones que laten con fuerza, hay así también caras borrosas y corazones que se han perdido a sí mismos. Por esto, *tu cara, tu corazón*, en el pensamiento náhuatl define a la gente. Es el equivalente de lo que, según nuestro modo occidental de pensar, llamamos *personalidad*. Sólo que, conviene repetirlo, valiéndose del *difrasis-*

21 *Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 2, v.; *AP I*, 1.
22 *Ibid.*, fol. 68, r.; *AP I*, 42.

mo los *tlamatinime* que acuñaron esta idea, aunando metafóricamente dos aspectos fundamentales del yo: su fisonomía interior y su fuente de energía, hicieron saltar la chispa de la comprensión, que lleva a vislumbrar lo que es la persona.

Y hay que añadir, para juzgar en todo su valor la concepción náhuatl de la persona, que ésta se nos presenta en estrecha armonía con lo que se ha ido descubriendo acerca del carácter intuitivo del pensamiento de los *tlamatinime*. No es una definición a base de género y diferencia específica. Es una mirada viviente, que a través del rostro, apunta a la fisonomía interna del hombre y que en el palpitar del corazón descubre simbólicamente el manantial del dinamismo y el querer humanos. Y como una consecuencia de esto, encontramos que la idea náhuatl del hombre, en vez de ser cerrada y estrecha, deja abierto el camino a la educación concebida como formación del rostro de los seres humanos y como humanización de su querer. Y tan llegó a ser esto una idea hondamente arraigada en el educador náhuatl, que se le vino a llamar *te-ix-tlamachtiani* "el-que-enseña-a-los-rostros-de-la-gente":

> "El que hace sabios los rostros ajenos,
> hace a los otros tomar una cara,
> los hace desarrollarla...
> Pone un espejo delante de los *otros*, los hace
> cuerdos, cuidadosos,
> hace que en ellos aparezca una cara...
> Gracias a él la gente humaniza su querer
> y recibe una estricta enseñanza..."[23]

En este sentido, enseñar a "tomar rostro" y "humanizar el querer" de sus educandos parecen haber sido la meta buscada por los maestros en los *Calmécac*. Y es que sólo formando un auténtico *rostro y corazón* en cada hombre, podría éste escaparse del sueño de *tlaltícpac*, para llegar a dar con su propia *verdad*. Unicamente así encontraría al fin la senda que lleva a "lo verdadero en la tierra", a la respuesta con *flores y cantos* que ofrece un velado sentido al misterio de vivir y sufrir en *tlaltícpac* (sobre la tierra).

[23] *Textos de los Informantes*, vol VIII, fol. 118, v.; *AP I*, 8. Un comentario detallado de este texto podrá hallarse en el capítulo I de este trabajo.

EL PROBLEMA DEL ALBEDRIO HUMANO

Al lado de las consecuencias más bien optimistas de la concepción náhuatl de la persona: *rostro y corazón,* nos hallamos ahora con uno de los más serios problemas que pueden presentarse al hombre de todos los tiempos: el de su libertad o destino fatal. Aquí, como ya se ha hecho en otros lugares de nuestro estudio, cabe distinguir un doble plano mágico-religioso por una parte y filosófico por otra.

Desde el punto de vista de la religión, nos encontramos con la antigua concepción náhuatl del destino humano predecible en función del *Tonalámatl* o libro adivinatorio. Numerosas son las investigaciones llevadas a cabo sobre el *Tonalpohualli* o cuenta de los días: calendario adivinatorio de 20 grupos de trece días (20 trecenas), 260 días en total. De hecho se conservan varios códices como el *Borbónico,* el *Borgia,* el *Vaticano A* y el *Telleriano-Remensis,* que constituyen precisamente o incluyen al menos un *tonalámatl.* Es igualmente valiosa a este respecto la documentación en náhuatl de los informantes de Sahagún, sobre la que éste escribió el libro IV de su *Historia* acerca de la "astrología judiciaria, o arte de adivinar" de los indios.[24]

Resumiendo admirablemente el meollo de la concepción mágico-religiosa implícita en el *tonalpohualli,* dice Soustelle:

"Cuando el hombre nace o 'desciende' *(temo)* por decisión de la dualidad suprema, se encuentra automáticamente insertado en este orden, aprisionado por esta máquina omnipotente. El signo del día de su

[24] La única edición del texto náhuatl correspondiente, según el *Códice de Madrid,* paleografiado y con traducción adjunta al alemán la debemos a Leonhard Schultze Jena, que lo publicó en la ya citada colección de *Fuentes para la Historia antigua de América,* de la Biblioteca Latinoamericana de Berlín con el título de *Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der alten Azteken,* Stuttgart, 19[illegible]. El material indispensable para un estudio a fondo del *tonalpohualli* se halla en las pp. 84-232.

Posteriormente (1957) Dibble y Anderson han publicado el mismo texto náhuatl según el *Códice de Florencia* con versión al inglés. *Florentine Codex,* Books IV and V, Santa Fe, N. México, 1957.

nacimiento lo dominará hasta su muerte; determinará incluso ésta y por consiguiente su destino ulterior, según que haya sido escogido para morir sacrificado —se unirá entonces al cortejo resplandeciente del Sol— o ahogado, en el cual caso conocerá las delicias sin término del *Tlalocan,* o en fin, destinado a la aniquilación en el más allá tenebroso del *Mictlan.* Toda su suerte se halla sometida a una predestinación rigurosa."[25]

Para poder precisar todo esto se valían los sacerdotes y adivinos de sus *tonalámatl,* en los que leían los varios caracteres fastos o nefastos del día en que un niño nacía, o en el que debía ejecutarse alguna acción de importancia. Por vía de ejemplo —ya que sobre la base de los textos nahuas podría escribirse todo un libro— mencionaremos algunos de los casos comentados por Schultze Jena en un apéndice a su obra. Podrán vislumbrarse varios de los complicados factores que debían tomarse en cuenta para hacer lo que pudiéramos llamar el "diagnóstico calendárico" de una fecha determinada.

Era necesario atender antes que nada al carácter propio del año en cuestión. Este dependía fundamentalmente de lo que hemos llamado en el Capítulo II su "orientación espacial". O sea que, en cada cuenta de 52 años (un siglo náhuatl) había cuatro grupos de trece años orientados hacia cada uno de los cuatro rumbos del universo. Así, los años guiados por *1 ácatl* (1 caña) participan todos de la fertilidad y la vida del Oriente: aquéllos que empezaban con *1 técpatl* (1 pedernal) llevaban consigo la idea de aridez y muerte del rumbo del Norte; los que con *1 calli* (1 casa) miraban al Poniente, se teñían del carácter de ocaso y decadencia propio del rumbo donde está la casa del Sol; y por fin la *trecena* de años que siguen a *1 tochtli* (1 conejo), espacializados hacia el Sur, eran tenidos por indiferentes.

Pero junto con esto, era menester tomar en cuenta el carácter propio de los varios números de cada *trecena,* tanto de años, como de días. Así, por varias razones que nos desviarían de nuestro propósito si pretendiéramos analizarlas aquí, puede afirmarse en principio que eran fastos los 3, 7, 10, 11, 12 y 13 y nefastos los 4, 5, 6, 8 y 9. Por lo que a los números 1 y 2, se refiere, diremos que 1 como acompañante del signo del *tonalámatl* que introduce a una trecena, era tenido por indiferente. El 2 en relación con el signo *tochtli* (conejo) era tenido por nefasto; en otros casos podía llegar a ser propicio.

[25] SOUSTELLE, Jacques, *La vie quotidienne des aztèques,* p. 140.

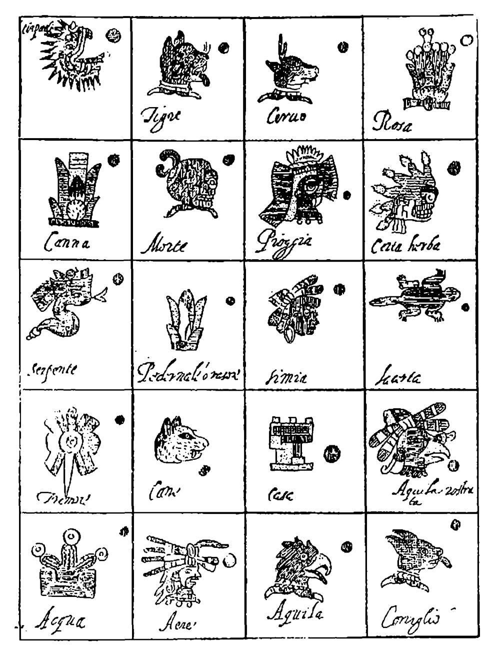
Pero, junto con la influencia propia de los años y los números, había que atender asimismo al carácter inherente a cada uno de los 20 signos del *tonalámatl*. Así, refiriéndonos sólo a unos cuantos de ellos diremos por ejemplo, que el signo águila *(quauhtli)* connota un aspecto guerrero; el del buitre *(cozcaquauhtli)* implica ventura y esperanza de longevidad. El signo conejo *(tochtli)* se relaciona con la inclinación a la embriaguez, el de la lluvia es benéfico y así pudiera continuarse con los otros signos del *tonalámatl*.

Para poder pronunciar sus presagios los *tonalpouhque* o sacerdotes adivinos, debían combinar e interpretar la resultante de todos los varios factores que podrían influir en un día determinado. O sea, tenían que tomar en cuenta el carácter espacial del año, constituído por su propia orientación y número; el carácter de la trecena indicado asimismo por su número y signo introductor; y finalmente el del propio día, determinado también por la combinación particular de número y signo, así como su consagración a alguna divinidad en especial. Y como podía suceder que en un día determinado, en un año favorable por su número y signo, concurrieran no obstante factores nefastos, tocaba al adivino, contrapesar los varios influjos para dar al fin su "diagnóstico calendárico".

Y es de especial interés decir que cuando tocaba a alguien *descender* a este mundo (nacer) en un día francamente nefasto, entonces para mitigar este destino o aun cambiarlo, los *tonalpouhque* debían señalar para la ceremonia del "bautismo e imposición de nombre" una fecha lo suficientemente propicia como para contrarrestar los augurios funestos del nacimiento. Así, dice Sahagún en su *Historia* que:

"Después de haberse dado a luz la criatura luego procuraban saber el signo en que había nacido para saber la ventura que había de tener; a este propósito iban luego a buscar y a hablar al adivino que se llama *Tonalpouhqui*. . .

Después que el adivino era informado de la hora en que nació la criatura, miraba luego en sus libros el signo en que nació y todas las cosas del signo o carácter que son trece, y. . . por ventura les decía: No nació en buen signo el niño, en signo desastrado; pero hay alguna razonable casa que os dé la cuenta de este signo, la cual templa y abaja la maldad de su principal, y luego les señalaba el día en que se había de bautizar. . ., o les decía: mirad, que está su signo indiferente, medio bueno y medio malo, luego buscaba un día que fuese favorable, y no le bautizaban al cuarto día; hecho todo esto se hacía el bautismo, en



Los veinte signos del *Tonalámatl (Códice Vaticano).*

algún día que fuese favorable, o en uno de los doce que se cuentan con el primer carácter..." [26]

[26] SAHAGÚN, fray Bernardino de, *op. cit.* t. I, pp. 626-627.

A propósito del bautismo o "bateo", como le llama Sahagún, practicado por los pueblos nahuas, hay que notar que desde un principio admiró mucho a los frailes el encontrarlo, por la manifiesta semejanza que encierra respecto del rito cristiano. Soustelle describe así suscintamente las ceremonias del bautismo náhuatl:

"Los ritos del bautismo eran ejecutados no por el adivino, ni por un sacerdote, sino por la comadrona. La ceremonia comprendía dos partes: el lavatorio ritual del niño y la imposición del nombre...

En esta forma contrapesando los influjos de días opuestos —fasto y nefasto— es como creían los *tonalpouhque* poder librar al hombre, en la mayoría de los casos, de un destino fatal. Y es que, aun cuando indudablemente el *tonalpohualli*, o cuenta de los días, implicaba un cierto determinismo, éste no era tan absoluto como para condenar indefectiblemente al hombre a una forma de comportamiento necesario. Los textos nahuas recogidos por Sahagún nos dicen expresamente lo contrario. O sea que dejan abierto el campo —supuesta, es claro, la influencia de los días del nacimiento y bautismo— a una cierta intervención libre del querer humano. Véase, si no, el siguiente texto referente al comportamiento de quien había nacido en un día *7 flor:*

"Hacía merecimientos, se amonestaba a sí mismo: le iba bien... Estaba fuera de sí, nada llevaba a cabo, de nada se hacía digno: sólo su humillación y destrucción merecía."[27]

Y es importante recalcar que, según este texto, la explicación del "irle a uno bien" o de "merecer sólo humillación y destrucción" está precisamente en "amonestarse a sí mismo" *(mo-notza)*. Schultze Jena en el vocabulario adjunto a su versión paleográfica, en la que se halla el texto que comentamos, traduce así la palabra *mo-notza:* "se llama a sí mismo"; "entra dentro de sí"; "se sobrepone a sí mismo"; "llega el dominio de sí mismo..."[28] De lo que parece seguirse que atribuían los nahuas la posibilidad de modificar su propio destino a un cierto control personal, resultado de llamarse a sí mismo en el interior de la conciencia.

Y no es éste un texto aislado. Pudiéramos aducir aquí otros en los que se subraya también expresamente la importancia del

Con sus dedos mojados depositaba algunas gotas sobre la boca del niño... luego, sobre su pecho..., levantaba por fin a la criatura, pronunciando la fórmula destinada a ahuyentar los males...

Después de los cuatro ritos del agua, cuatro veces presentaba el niño al cielo invocando al Sol y a las divinidades astrales...

Terminados estos ritos se hacía la elección del nombre del niño que luego era dado a conocer..."

(SOUSTELLE, Jacques, *La vie quotidienne des aztèques*, pp. 195-197.)

[27] *Textos de los Informantes de Sahagún.* Véase la versión paleográfica de Schultze Jena, en *Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der alten Azteken*, p. 104, *AP I*, 43.

[28] *Ibid.*, p. 302. Damos aquí los términos alemanes empleados por Schultze Jena para traducir la palabra *mo-notza:* er ruft, nennt sich; geht in sich, überlegt es sich, kommt zur Selbstüberlegung.

querer humano, que puede llegar incluso a desaprovechar un destino propicio. Así por ejemplo, dicen los informantes:

"Y algunos obraban con pereza aunque era bueno el signo en que habían nacido: éstos vivían miserables."[29]

Aceptaba, por tanto, el mismo pensamiento mágico-religioso de los nahuas la modificación del destino del día en que se nace, atenuándolo o neutralizándolo con la elección de una fecha favorable para el *bautismo*. Y por otra parte, tomando ya la resultante del sino *(tonalli)* de cada hombre, se reconocía que con su querer y su amonestarse a sí mismo *(mo-notza)* podría lograr que le fuera bien en la vida, del mismo modo que podía perderse, aun a pesar de haber nacido en un día propicio.

Esta idea —formulada sobre la base de los textos— debe hacernos analizar con mayor cuidado el más o menos generalizado juicio sobre un "fatalismo náhuatl". Es cierto que los nahuas creían en un particular influjo inherente a los varios signos y fechas del *tonalpohualli*. Mas, es igualmente verdad que, a excepción de algunos pocos casos mencionados en los textos, de ordinario se admite que por el control de sí mismo *(mo-notza)* se puede superar un destino fatal, así como por negligencia es posible arruinarse. Una tal concepción dista ciertamente de lo que suele entenderse por fatalismo absoluto.

Habiendo constatado esto en el plano mágico-religioso, es conveniente pasar ahora al estudio de las ideas más elevadas de los *tlamatinime*, preocupados directamente, en su calidad de maestros, del problema del albedrío humano. Repetiremos para esto, una vez más, que entre sus varias misiones se menciona expresamente la de "humanizar el querer de la gente".[30] Esto solo nos habla ya de que juzgaban los *tlamatinime* que era posible influir por la educación en el querer o albedrío del hombre. De otra manera resultaría absurdo pretender humanizarlo. Se admite, por tanto, que la educación que lleva, como hemos visto, a la formación de un rostro y un corazón, se dirige asimismo a dar un sentido humano al querer, liberándolo de cualquier ciego fatalismo. Y para esto, en completo acuerdo con lo que hemos ya encontrado, se señala la forma de lograrlo:

[29] *Ibid.*, p. 94; *AP I*, 44.
[30] *Textos de los informantes de Sahagún* (ed. facs. de Paso y Troncoso), vol. VIII, fol. 118, v.; *AP I*, 8.

enseñando a la gente a amonestarse o controlarse a sí misma. He aquí lo que transcribimos ya al ocuparnos de la figura del sabio:

"Maestro de la verdad, no deja de amonestar...
les abre los oídos, los ilumina...
gracias a él la gente humaniza su querer
y recibe una estricta enseñanza..." [31]

Tal es la afirmación implícita de un libre albedrío modificable por la educación. Ignoramos cuáles hayan sido las razones últimas que pudieron engendrar en los *tlamatinime* una semejante confianza en el poder de la educación, creadora de rostros y humanizadora de voluntades. Quizá, más que argumentos abstractos, fueron los resultados mismos de su sistema educativo la mejor prueba de carácter intuitivo. O sea, el hecho innegable de la formación de hombres de rasgos morales bien definidos, de los que la historia nos ha conservado algunos nombres: *Nezahualcóyotl, Tlahuicole, Motecuhzoma Ilhuicamina* y *Cuauhtémoc,* para no citar otros más.

Pero, al lado de ésta, que llamaremos con justicia doctrina humanista del albedrío, llegaron los *tlamatinime* simultáneamente a descubrir uno de los más hondos problemas para quien admite la existencia de un principio supremo, origen y fundamento universal. Se trata de la versión filosófica náhuatl del viejo tema de las relaciones del hombre que se juzga libre, con la divinidad que todo lo gobierna, ya que "tiene cabe sí el ser de todas las cosas" *(Tloque Nahuaque).*

Y conviene recalcar que no se trata más del problema mágico-religioso de superar el destino determinado por el *tonalpohualli* o cuenta de los días. Es la cuestión filosófica, tal vez insoluble, de lo que puede ser la llamada acción libre del hombre a los ojos de Dios. En un texto náhuatl recogido por Sahagún e incorporado a lo que recibió el nombre de *Códice Florentino,* hallamos expresado magistralmente el pensamiento náhuatl a este respecto:

1.—"Nuestro señor, el dueño del cerca y del junto,
2.—piensa lo que quiere, determina, se divierte.
3.—Como él quisiere, así querrá.

[31] *Loc. cit.*

4.—En el centro de la palma de su mano nos tiene colocados, nos está moviendo a su antojo.
5.- nos estamos moviendo, como canicas estamos dando vueltas, sin rumbo nos remece.
6. Le somos objeto de diversión: de nosotros se ríe." [32]

Comentario del texto:

Línea 1.—*Nuestro Señor, el dueño del cerca y del junto,*
Desvaneciendo cualquier duda sobre quién es el sujeto al que se refiere el texto, comienza por mencionarse a la divinidad con uno de sus nombres nahuas más característicos y que mejor expresan su dominio universal sobre el ser de las cosas: Nuestro Señor *(Totecuyo), el dueño del cerca y del junto (in Tloque in Nahuaque).*

Línea 2.—*piensa lo que quiere, determina, se divierte.*
De manera lapidaria, empleando siempre una forma verbal reflexiva, se mencionan los que podríamos llamar aspectos fundamentales de la acción divina. El primero se refiere a los planes de Dios como inventor de cuanto existe *(moyocoia)*. En seguida se menciona con un matizado compuesto náhuatl la plena independencia de su querer, *mo-nenequi:* que literalmente significa "hace por sí o para sí lo que se le antoja". Finalmente, la tercera idea expresada se refiere a lo que pudiera describirse como un atisbo acerca del móvil de la acción de Dios, *mo-quequeloa:* "hace diversión para sí". O sea, que en lo más elevado del pensamiento náhuatl se concebía que la razón última por la cual la *generación-concepción* de *Ometéotl* se difundía fuera de sí misma, dando lugar a una creación era el deseo de Dios de "divertirse" o complacerse con el espectáculo de los seres transitorios pobladores de *tlaltícpac* (la superficie de la tierra). Esta idea, como ya se indicó antes, difiere por completo de la concepción místico-guerrera de los jerarcas aztecas, según la cual el fin de la creación del hombre es encontrar cooperadores que mantengan con sangre la vida del Sol.

Y tal vez el pensamiento de los *tlamatinime* que no deja de ser nunca poesía, *flor y canto,* esté más cerca de la verdad de lo que pudiera suponerse. Porque, si es cierto que parece imposible que el hombre, desde *tlaltícpac,* logre vislumbrar el

[32] *Códice Florentino,* lib. VI, fol. 43, v.; *AP I,* 45.

secreto motivo de la "creación", es también justo añadir que atribuirla a un deseo divino de tener un espectáculo, en el que seres distintos actúen en un mundo de ensueño, si no es acaso la explicación suprema, es al menos una hermosa *flor y canto* con que se apunta hacia uno de los muchos misterios de *topan, Mictlan* (lo que nos sobrepasa, el más allá).

Línea 3.—*Como él quisiere, así querrá.*

Nueva afirmación, la más tajante, de la independencia absoluta del Señor del cerca y del junto. A la luz de esta idea y de lo que se ha señalado en la línea 2, podrá comprenderse mejor el cuadro que aparece en las líneas siguientes.

Líneas 4-5.—*En el centro de la palma de su mano nos tiene colocados, nos está moviendo a su antojo, nos estamos moviendo, como canicas estamos dando vueltas, sin rumbo nos remece.*

Tal es —admitido el dominio universal de *Ometéotl*— la situación del hombre sobre la tierra, magistralmente pintada por los *tlamatinime*. Es éste un cuadro tan plástico y de una fuerza expresiva tan grande, que podría llegar a ser inspiración de un mural auténticamente mexicanista. *Ometéotl* tiene a los hombres en el centro mismo de su mano *(imácpal iyolloco)* y allí, sosteniendo y dominando a los pobres *macehuales* (los hombres), introduce la acción en el mundo: "nos está moviendo a su antojo". Y nosotros, sin reposo posible, hemos nacido, vivimos, sufrimos, buscamos un *rostro* y con un corazón inquieto anhelamos poseer lo *verdadero* en la tierra, lo que acabaría con la inquietud y nos daría cimiento perfecto en nosotros mismos. Por esto "nos estamos moviendo *(timimiloa)*, como canicas o bolas de piedra damos vueltas" *(ti-te-tololoa)*. Y lo más trágico de nuestro existir está en que no obstante que nos pensamos libres, ignoramos cuál es nuestro destino final. Por eso —concluyen los *tlamatinime*— decimos que "sin rumbo *(ahuic)* él nos remece".

Línea 6.—*Le somos objeto de diversión: de nosotros se ríe.*

He aquí la conclusión de lo que se ha dicho acerca de la condición del hombre frente a la divinidad. Se tiene conciencia, gracias a la visión lograda con *flores y cantos*, de que en una forma o en otra, *Ometéotl* nos observa. Tal vez por esto, no pocas de las divinidades del panteón náhuatl —que como hemos

visto son las varias máscaras con que se encubre el rostro dual de *Ometéotl*— son representadas con un *tlachialoni* o "miradero", a través del cual observan al mundo.

Y la razón por la que *Ometéotl* contempla a los hombres es porque parece que "le somos objeto de diversión". Y termina el texto con una frase de hondo sentido, que apunta a la relativa importancia del hombre ante Dios: "él de nosotros se ríe".

Es éste el cuadro en que se describen filosóficamente las relaciones del hombre y su albedrío con la divinidad "en cuya mano estamos". Como este texto, hay otros que pudieran aducirse en una monografía destinada exclusivamente a estudiar este tema en el pensamiento náhuatl. Aquí, creemos suficiente lo que se ha dicho para mostrar, cómo a pesar del aparente fatalismo del *tonalpohualli,* tuvieron conciencia los *tlamatinime* de la importancia del albedrío de la gente que puede y debe humanizarse. Y cómo, no obstante esto último, planteándose al fin el problema en un plano más elevado, apuntaron metafóricamente a la menesterosa condición del hombre, que sintiéndose libre y tal vez siéndolo hasta cierto grado, existiendo en la mano de *Ometéotl,* se mueve sin cesar como una canica que va sin rumbo de aquí para allá.

Y de nuevo, ante la hondura del pensamiento analizado, nos atrevemos a repetir la pregunta hecha ya anteriormente: quienes llegaron a una especulación semejante, los *tlamatinime,* ¿no merecen con pleno derecho el calificativo de *filósofos* con que los designó Sahagún?

EL PROBLEMA DE LA SUPERVIVENCIA EN EL MAS ALLA

Estudiadas ya las principales ideas de los *tlamatinime* sobre el origen, personalidad y albedrío del hombre, vamos a ocuparnos ahora de su pensamiento acerca de la supervivencia después de la muerte. En este punto, como en los anteriores, presentaremos sólo algunos de los textos nahuas más importantes, teniendo que dejar para ulteriores estudios monográficos una gran parte de la documentación existente. Sin embargo, el material náhuatl que vamos a ofrecer reflejará al menos los rasgos más sobresalientes de las dudas y meditaciones de los *tlamatinime* acerca del tema de la muerte y la inmortalidad.

Y conviene recordar para apreciar mejor las especulaciones nahuas a este respecto, lo que se ha dicho ya acerca del restringido valor e importancia que se debe dar a la vida humana en *tlaltípac* (sobre la tierra). Se repite en numerosos poemas que:

> "sólo venimos a soñar, sólo venimos a dormir:
> no es verdad, no es verdad
> que venimos a vivir en la tierra".[33]

Y siendo la realidad de esta vida como un sueño, hay que caer en la cuenta de que "ni es aquí donde se hacen las cosas",[34] ni tampoco es en la tierra donde está *lo verdadero*. Por esto, a modo de un consejo, fruto de la sabiduría de quien ha meditado sobre la transitoriedad del hombre en la tierra, hallamos un poema en el que surge como una reacción, la orientación del pensamiento náhuatl hacia el tema del más allá:

> "Por prestadas tengamos las cosas, oh amigos,
> sólo de paso aquí en la tierra:
> mañana o pasado,

[33] *Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 17, r.; *AP I*, 6.
[34] *Ibid.*, fol. 4, v.; *AP I*, 3.

como lo desee tu corazón, Dador de la vida,
iremos, amigos, a su casa..." [35]

Tal era la honda persuasión náhuatl de un existir humano de paso en *tlaltícpac.* Frente a esto, no parecerá ya extraño que surja el tema de la muerte como una especie de despertar del ensueño presente para penetrar al fin en el mundo de "lo que nos sobrepasa, en la región de los muertos".

Mas, como ante el misterio de "lo que está por encima de nosotros" no es fácil dar una respuesta que todos acepten, por eso, aquí, más que en otros campos, encontraremos una notable variedad de opiniones y doctrinas. Primero las varias creencias religiosas sobre los "sitios" a donde van los que mueren. Luego, las dudas y especulaciones filosóficas que, prescindiendo de la doctrina religiosa, se plantean problemas e inquieren por cuenta propia.

Respecto de las creencias religiosas acerca de los lugares a donde marchan los muertos, bastante se ha escrito desde los cronistas hasta la fecha. Para un estudio más pormenorizado, nos referimos especialmente a los tres primeros capítulos del Apéndice al libro tercero de la *Historia* de Sahagún. A continuación, daremos sólo un breve resumen de esta doctrina religiosa, para ocuparnos luego de las especulaciones propiamente filosóficas de los *tlamatinime.* Esto nos mostrará los varios caminos ideados por la mente náhuatl para dar así con un destino verdadero, más allá del ensueño de *tlaltícpac.*

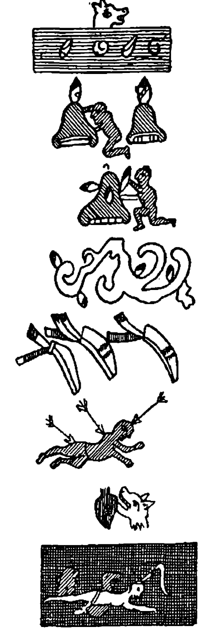
La primera de las moradas de los muertos que menciona Sahagún es el *Mictlan* (lugar de los muertos), que existía en nueve planos extendidos bajo tierra, así como también hacia el rumbo del norte.[36] Este lugar era conocido igualmente por otros nombres que dejan entrever sus varios aspectos.[37] Allí iban todos los que morían de muerte natural sin distinción de

[35] *Ibid.*, fol. 62, r.; *AP I*, 46.

[36] No hay que sepamos ningún estudio completo acerca del *Mictlan*, sobre los datos proporcionados por los textos nahuas, cronistas y códices. Una investigación a fondo de todas esas fuentes establecerá puntos que a primera vista parecen oscuros, como el que aquí se menciona acerca de la localización de la región de los muertos.

[37] Garibay, en su *Historia de la Literatura Náhuatl* (t. I, pp. 195-196), explica varios de estos nombres con los que era también designada la región de los muertos. Damos aquí solamente su enumeración y traducción:

Tocenchan, tocenpopolihuiyan: "nuestra casa común, nuestra común región de perderse".



Los infiernos nahuas (*Códice Vaticano* A, 3738, f. 2)

personas. Como debían superar una larga serie de pruebas, se les daba en compañía un perrillo que era incinerado junto con el cadáver. Pasados cuatro años, suponían los nahuas que las pruebas habían concluído y con ellas la vida errante de los difuntos.

Atlecalocan: "sin salida ni calle".
Huilohuayan: "sitio a donde todos van".
Quenamican: "donde están los así llamados".

"Así —dice Sahagún— en este lugar del infierno que se llama *Chiconamictlan* (noveno lugar de los muertos) se acababan y fenecían los difuntos." [38]

Y fue precisamente esta idea, de la final desaparición de los muertos en el *Mictlan* al cabo de cuatro años, una de las principales razones que movieron a Chavero a sostener su interpretación materialista del pensamiento náhuatl.[39] Sólo que si hubiera atendido Chavero a los datos en forma integral, podría haber caído en la cuenta de que el solo hecho de afirmarse la supervivencia, aun cuando fuese por un tiempo menor de cuatro años, implicaba una fe en la existencia de algo más que el mero cuerpo material. Lo cual se comprueba asimismo recordando que uno de los nombres con que también se designaba al *Mictlan* expresa precisamente esta idea: *Ximoayan,* que significa "lugar donde están los descarnados", o sea, donde existen los hombres libres ya de su cuerpo. Así, creemos que puede decirse que la concepción del *Mictlan* no sólo no milita en favor de la interpretación materialista de Chavero, sino que proporciona argumentos en sentido contrario. Por otra parte, en el punto en que nos hallamos de nuestro estudio tenemos elementos más que suficientes para valorizar por cuenta propia la fantasía materialista de Chavero.

El segundo lugar al que iban algunos de los muertos era el *Tlalocan* (lugar de *Tláloc),* descrito por Sahagún como "el paraíso terrenal":

"...jamás faltan allí las mazorcas de maíz verdes, calabazas, ramitas de bledos, *axí* verde, tomates, frijoles verdes en vaina y flores, y allí viven unos dioses que se llaman *Tlaloques,* los cuales parecen a los ministros de los ídolos que traen los cabellos largos..." [40]

Ximoan (o *Ximoayan):* "donde están los despojados (los descarnados)".
Véase igualmente el erudito comentario de Eduardo Seler al *Tláloc icuic* (canto de *Tláloc)* tercero de los incluidos en náhuatl en la *Historia de Sahagún* (al final del lib. II), en "Die religiösen Gesänge der alten Mexikanen", *Gesammelte Abhandlungen,* t. II, pp. 928-993. En dicho comentario analiza Seler lingüísticamente varias de las designaciones del *Mictlan: Quenamica* (el lugar de algún modo: *der Ort des wie) Ximovaya,* etc.

[38] SAHAGÚN, fray Bernardino de, *op. cit.*, t. I, p. 316.

[39] Véase CHAVERO, Alfredo, *Historia Antigua y de la Conquista* (vol. I de *México a través de los siglos),* p. 105.

[40] SAHAGÚN, fray Beranrdino de, *op. cit.*, t. I, pp. 317-318.

Respecto de la antigüedad de la creencia en el *Tlalocan,* conviene recordar que, como lo muestra el fresco de Tepantitla, en Teotihuacán, puede ésta remontarse hasta los tiempos de la cultura teotihuacana. Acertadamente dice Caso: "debieron concebir la vida futura los constructores de las grandes pirámides como

Y respecto de quiénes eran los que iban al *Tlalocan*, el mismo Sahagún y otros cronistas, así como numerosos textos nahuas, nos certifican que tocaba este feliz destino a los elegidos de *Tláloc*, que los sacaba de *Tlaltícpac*, con una muerte que claramente indicaba su intervención personal: los que morían ahogados, o fulminados por el rayo, los hidrópicos y gotosos. A estos escogidos por el dios de la lluvia no se les incineraba, sino que sus cuerpos recibían sepultura.

En relación con el destino de quienes iban al *Tlalocan*, encontramos en el ya citado *Tláloc icuic* una estrofa que, como lo nota Seler, parece implicar un "ulterior desarrollo del alma del que murió por intervención de *Tláloc*".[41] Algo así como una velada doctrina acerca de otra posible existencia en la tierra, para quienes han ido al *Tlalocan*. El texto al que aquí nos referimos hablará por sí mismo:

"En cuatro años, en el más allá hay resurgimiento,
ya no se fija la gente, ya perdió la cuenta,
en el lugar de los descarnados, en la casa de plumas de *Quetzal*,
hay transformación de lo que pertenece al que resucita a las gentes." [42]

Sin embargo, es necesario decir que esta oscura alusión a una especie de "metempsicosis náhuatl", es sólo una de las formas menos frecuentes de responder al misterio del más allá. Frente a esta doctrina poco estudiada, encontramos innumerables textos en los que expresamente se sostiene el carácter de experiencia única propio de la vida en *tlaltícpac:*

"¿Acaso por segunda vez hemos de vivir?
Tu corazón lo sabe:
¡una sola vez hemos venido a vivir!" [43]

Tal era, nótese una vez más, la notable variedad de opiniones que acerca del problema de la supervivencia después de la muerte, florecieron en el mundo náhuatl.

lugar de descanso y abundancia, un lugar de eterna juventud y eterna primavera' CASO, Alfonso, "El Paraíso Terrenal en Teotihuacán", en *Cuadernos Americanos* año I, vol. VI, Nov-dic, 1942, p. 133.

[41] SELER, Eduard, *op. cit.*, t. II, p. 993.

El Dr. Garibay, coincide en esta misma interpretación de la que llama una "doctrina de la reencarnación" entre los nahuas, al comentar el Himno de Tláloc en su reciente libro *Veinte Himnos Sacros de los Nahuas*, Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl, Informantes de Sahagún: 2, Seminario de Cultura Náhuatl, Universidad Nacional de México, 1958, pp. 61-62.

[42] SAHAGÚN, fray Bernardino de, *op. cit.*, t. I, p. 276; *AP I*, 47.

[43] *Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 12, r.; *AP I*, 48.

El tercer lugar "adonde se iban las almas de los difuntos —dice Sahagún— es el cielo, donde vive el Sol".[44] Y en seguida explica quiénes eran los que recibían este destino, reputado como un premio por la fe religiosa náhuatl:

"Los que iban al cielo son los que mataban en las guerras, y los cautivos que habían muerto en poder de sus enemigos (sacrificados)..."[45]

Y equiparándolas a los guerreros que aprisionan un hombre en el combate, asignaban igual destino a las mujeres que morían de parto con un prisionero en su vientre:

"Lo que acerca de esto dijeran los antiguos de las mujeres..., que del primer parto fallecían que se llamaban *mocihuaquetzque*, que también se cuentan con los que mueren en la guerra; todos ellas van a la casa del Sol y residen en la parte occidental del cielo..."[46]

Por esto el occidente, además de ser "la casa del Sol", era también para los nahuas *Cihuatlampa*, "hacia el rumbo de las mujeres". La región de la tarde, desde donde salían al encuentro del Sol las que habían muerto de parto, las llamadas también "mujeres divinas" *(cihuatcteo)*. Los guerreros, en cambio, acompañaban al Sol desde su salida hasta el zenit. Iban a su lado triunfantes entonando cantares de guerra. Tan sólo:

"después de cuatro años... se tornaban en diversos géneros de aves de pluma rica y de color y andaban chupando todas las flores así en el cielo, como en este mundo..."[47]

Finalmente, después de habernos referido a los que van a la casa del Sol y a *Tlalocan*, que eran para los nahuas los dos lugares de deleite y de triunfo más allá de esta vida, toca tratar brevemente de un último sitio no mencionado en el citado libro III de la *Historia* de Sahagún, pero sí representado entre otros en el *Códice Vaticano A* 3738, o sea, el llamado *Chichihuacuauhco*, voz compuesta de *Chichihua* (nodriza), *cuáhuitl* (árbol) y la desinencia de lugar *-co* que da al compuesto el significado de "en el árbol nodriza".[48] Según el comentario del

[44] SAHAGÚN, fray Bernardino de, *op. cit.*, t. I, p. 318.
[45] *Loc. cit.*
[46] *Ibid.*, p. 596.
[47] *Ibid.*, p. 319.
[48] *Códice Vaticano A 3738,* fol. 3, v.

padre Ríos, que acompaña a la ilustración del Códice, iban a este lugar los niños que morían sin haber alcanzado el uso de la razón. Allí eran alimentados por ese árbol, de cuyas ramas goteaba leche. Semejante destino asignado a los niños, debió evocar en los frailes la imagen cristiana del limbo.

Mas, si atendemos a un texto del *Códice Florentino*, veremos que de acuerdo con un antigua tradición religiosa, se localizaba también al *Chichihuacuauhco* en la casa de *Tonacatecuhtli* (Señor de nuestra carne), o sea uno de los rostros del principio supremo:

"Se dice que los niñitos que mueren, como jades, turquesas, joyeles, no van a la espantosa y fría región de los muertos (al *Mictlan)*. Van allá a la casa de *Tonacatecuhtli;* viven a la vera del 'árbol de nuestra carne'. Chupan las flores de nuestro sustento: viven junto al árbol de nuestra carne, junto a él están chupando." [49]

Ahora bien, como la casa de *Tonacatecuhtli* es *Tamoanchan*, "el lugar de nuestro origen", parece según esto, que se apunta aquí también la idea señalada anteriormente de una especie de retorno de dichos niños, que se alimentaban en el *Chichihuacuauhco*, mientras descendían de nuevo a *tlaltícpac*. Sin embargo, conviene repetir que estos brotes ideológicos acerca de una posible re-encarnación, no lograron prevalecer en el pensamiento religioso náhuatl, que orientado hacia "lo visible y palpable", persistió aferrado a la idea de que esta vida es una experiencia única ya que "no he de sembrar otra vez mi carne en mi madre y en mi padre".[50]

Tales eran las ideas que constituían el núcleo de la fe religiosa de los nahuas, en lo que se refiere a una vida más allá de la muerte. Y conviene notar que en su pensamiento religioso el destino final está determinado, no precisamente por la conducta moral desarrollada en la vida, sino por el género de muerte con el que se abandona este mundo. Así, los que mueren de rayo, ahogados, o de hidropesía, van al *Tlalocan;* los sacrificados, las que mueren de parto, los que perecen en el combate se convierten en compañeros del Sol: los que mueren siendo niños van al *Chichihuacuauhco* y, por fin, los que acaban sus días de otro modo cualquiera, llegan al *Mictlan* que parece ser el menos codiciado de los destinos.

49 *Códice Florentino*, lib. VI, fol. 96, r.; *AP I*, 49.
50 *Ms. Cantares Mexicanos,* fol. 13, v.

Esto que quizá suscite extrañeza ante nuestro modo usual de pensar, que influenciado por el Cristianismo liga conducta moral y destino después de la muerte, debió ser en la mentalidad religiosa náhuatl el origen de una concepción ética por completo distinta, en la que la idea de un castigo en el más allá, carecía por completo de influjo. Puede afirmarse en este sentido que la religión náhuatl no implicaba una doctrina de salvación, sino, más bien, la exigencia de una forma de vida, que de acuerdo con sus cánones éticos, tendría por resultado garantizar el beneplácito de los dioses con su consecuencia inmediata: la felicidad que puede lograrse sobre la tierra. Porque, acerca del destino después de la muerte tocaba decidir a los dioses.

Pues bien, frente a esta concepción religiosa, cuyo sentido humano no nos toca discutir aquí, sabemos que comenzaron a surgir dudas e inquietudes en el ánimo de los *tlamatinime.* Porque, si en algún punto de la cosmovisión náhuatl es evidente la separación entre el hombre creyente y el pensamiento que duda e inquiere, es aquí, a propósito del tema de la supervivencia. Léase si no, el siguiente texto, como ejemplo de otros varios semejantes. Comienza por una afirmación resuelta de la muerte como algo inevitable:

"Muy cierto es: de verdad nos vamos, de verdad nos vamos;
dejamos las flores y los cantos y la tierra.
¡Es verdad que nos vamos, es verdad que nos vamos! [51]

Y en seguida, ante el hecho desnudo de la muerte que no puede suprimirse, surge la duda, que prescinde por completo de toda fe religiosa:

"¿A dónde vamos, ay, a dónde vamos?
¿Estamos allá muertos, o vivimos aún?
¿otra vez viene allí el existir?
¿otra vez el gozar del Dador de la vida?" [52]

En angustioso contraste aparecen, por una parte la afirmación de la muerte por la que tendremos que dejar "las flores, los cantos y la tierra", y por otra la incertidumbre acerca del destino final. Porque —en un plano estrictamente racional—

[51] *Ms. Cantares Mexicanos,* fol. 61, v.; *AP I,* 50.
[52] *Loc. cit.*

dicen los *tlamatinime,* ni sabemos a dónde vamos, ni si estamos allá muertos o vivimos aún, y en caso de que esto último fuera verdad, ignoramos todavía si en ese más allá hay sufrimiento o goce del Dador de la vida.

Habiendo comprendido y sentido en esta forma la incógnita del destino humano fuera de la realidad cambiante de *tlaltícpac,* no será ya de extrañar que el tema de la muerte y el más allá aparezcan por todas partes en los textos nahuas que nos conservan el pensamiento de los *tlamatinime.* Y no es que los nahuas —como se ha dicho a veces— fueran un pueblo predominantemente pesimista. Ya hemos visto su idea de la persona humana, *rostro y corazón,* considerada como algo perfectible, en posesión de un albedrío que esforzada y libremente puede llevar a la superación de sí mismo. Y todavía encontraremos una mayor comprobación de este aspecto dinámico de afirmación y sentido creador del *yo,* al estudiar sus ideales educativos, éticos y estéticos. Lo que pasa es que, precisamente por ese gran enamoramiento náhuatl de lo que se palpa y se mira en *tlaltícpac,* en especial, de sus *flores y cantos,* símbolo de "lo único verdadero", surge ante ellos el fantasma de una total destrucción, predicha en el plano cosmológico como un trágico final del quinto Sol y como la muerte inescapable en el orden más inmediato de la propia persona.

Pues bien, movido por el afán de encontrar una respuesta que mostrara el camino cierto para superar la destrucción, el pensamiento náhuatl, que en el plano religioso ideó resolver el problema conservando con sangre la vida del Sol, en el orden filosófico de la persona, buscó por la vía de *las flores y el canto* una solución de auténtico sentido humano.

Oigamos esta invitación de los *tlamatinime* a inquirir, formulada tal vez, como parecen indicarlo sus últimas líneas en una reunión de sabios y poetas tenida en Huexotzinco;

> "Meditad, recordad la región del misterio:
> allá Su Casa es; en verdad todos nos vamos
> adonde están los descarnados, todos nosotros los hombres,
> nuestros corazones irán a conocer su rostro." [53]

Pero, luego bruscamente se interrumpe la idea. Parece como si hubiera surgido la desconfianza sobre eso mismo que

[53] *Ms. Cantares Mexicanos,* fol. 14, v.; *AP I,* 51

acaba de afirmarse. El *tlamatini* que habla, interpela a quienes han seguido su pensamiento:

"¿Qué meditáis, qué recordáis, amigos míos?
¡Ya nada meditéis!
A nuestro lado brotan las bellas flores:
sólo así da placer a los hombres el dador de vida.
Todos, si meditamos, si recordamos,
nos entristecemos aquí.
Todos, oh príncipes, todos con dolor y angustia
queden adoctrinados." [54]

La terrible convicción de que somos impotentes para develar el misterio es la que habla ahora por boca del filósofo náhuatl. Mirando las flores que "brotan a nuestro lado" y sintiendo hondamente como en contraste siniestro, que no hay manera de atisbar el más allá, a modo de conclusión dirigida a reconciliar al hombre con su propia ignorancia, hay que confesar que "si meditamos, si recordamos, nos entristecemos aquí..."

Mas, a pesar de esto, y como aguijoneado por una especie de complacencia frente al misterio, surge en la mente del sabio una última invocación de la muerte, de la que tal vez se espera que nazca la *flor y canto* que haga posible comprender:

"Meditadlo, oh príncipes de Huexotzinco:
¡aunque fuera de jade, aunque fuera de oro,
también habrá de ir adonde están los descarnados,
también habrá de ir a la región del misterio:
todos pereceremos, no quedará ninguno!" [55]

Esta insistencia en meditar sobre el tema de la muerte no fue en manera alguna estéril. Uno de sus primeros frutos lo hallamos en otro poema citado ya anteriormente, pero que acabará de comprenderse en el actual contexto. Su importancia es grande porque constituye un certero planteamiento del problema. Valiéndose de ideas filosóficas que nos son ya conocidas, así como de algunos conceptos tomados del pensamiento religioso, se pregunta el sabio cuáles son las posibilidades que se presentan al hombre, desde el punto de vista de su destino forzoso de "tener que irse":

[54] *Loc. cit.*
[55] *Loc. cit.; AP I*, 51.

"¿a dónde iré?
¿a dónde iré?
El camino del dios de la dualidad.
¿Acaso es tu casa en el sitio
de los descarnados?
¿en el interior del cielo?,
¿o solamente aquí en la
tierra es el sitio de los descarnados?" [56]

Analizando brevemente el poema, se verá que su planteo de la cuestión es perfecto: sabiendo que "hay que irse" se busca el camino que pueda llevar a la vida, a *Ometéotl*. Y las posibilidades, desde el punto de vista humano, del que no podremos escapar, son éstas: *1)* el camino que siguen "los descarnados" (quienes mueren) está sólo aquí en la tierra, o, *2)* está más allá del mundo. En ese caso lleva: *a)* al *Mictlan*, lugar donde padecen los muertos o, *b)* "al interior del cielo", sitio de dicha y placer.

Reduciendo esto a forma esquemática, podrá verse mejor el planteo náhuatl del problema:

Posibles destinos del hombre
después de la muerte:

1) "Solamente aquí en la tierra (donde son incinerados o enterrados los muertos), es el sitio de los descarnados."	
2) O su sitio está fuera de la superficie de la tierra:	*a)* En un lugar de sufrimiento *(Ximoayan, Mictlan...)*
	b) O en un lugar de felicidad el interior del cielo: *Omeyocan...*)

Tan acertado planteo, que según parece presenta fundamentalmente y por vía de exclusión, las posibilidades que se abren a quien medita seriamente en el tema de la muerte, dio luego origen a las que hoy llamaríamos varias "escuelas de pensamiento". La doctrina de cada una de ellas tendrá precisamente como núcleo la aceptación de alguna de las tres posibilidades previstas.

Comenzando con la primera de las indicadas en el esquema:

[56] *Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 35, v.; *AP I*, 3 .

"Solamente aquí en la tierra (donde son incinerados o enterrados los hombres) es el sitio de los descarnados", nos encontramos varios poemas en los que aceptándose esto resueltamente, se saca en seguida la conclusión más lógica:

"Por tanto, sólo acá en la tierra
es donde perduran las fragantes flores
y los cantos que son nuestra felicidad,
¡Gozad, pues, de ellos!" [57]

O aquellos otros poemas en los que más claramente aún se esboza la consecuencia de sesgo "epicúreo" sacada de la triste afirmación de que no hay más vida que ésta, ya que con la muerte todo termina:

"Lloro, me siento desolado:
recuerdo que hemos de dejar las bellas flores y cantos.
¡Deleitémonos entonces, cantemos ahora!
pues que totalmente nos vamos y nos perdemos." [58]

"No se aflijan vuestros corazones, amigos míos;
como yo lo sé, también ellos lo saben,
una sola vez se va nuestra vida.
Así en paz y en placer pasemos la vida,
¡venid y gocemos!
Que no lo hagan los que viven airados,
la tierra es muy ancha
¡Ojalá siempre se viviera,
ojalá nunca tuviera uno que morir!" [59]

Al lado de esta primera "escuela", coexistió entre los sabios nahuas el pensamiento de quienes con mayor apego a las ideas religiosas tradicionales, aceptan la segunda posibilidad: nuestro destino está en el *Mictlan* o *Ximoayan* (lugar de los descarnados), donde tal vez sólo hay sufrimiento. Se trata, como lo muestran los textos, de una posición no exenta de dudas, que no logra librarse de las viejas creencias, pero que tampoco las acepta con firmeza.

Las dos líneas siguientes, que constituyen el pensamiento central de un poema, encierran el núcleo de esta segunda posición frente al problema de la muerte:

[57] *Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 61, v.; *AP I*, 52.
[58] *Ibid.*, fol. 35, r.; *AP I*, 53.
[59] *Ibid.*, fol. 25, v. y 26, r.; *AP I*, 54.

"Tendré que dejar las bellas flores,
tendré que bajar al lugar donde están los que de algún modo viven." [60]

La forma misma como se designa al sitio a donde van los muertos: *Quenamican:* "donde están los que de algún modo viven", pone de manifiesto la profunda incertidumbre que tiñe su pensamiento. Y es que, desde el punto de vista de la *verdad (lo bien fundado)*, cabe preguntarse si:

"¿Acaso allá somos verdaderos?
¿vivimos donde sólo hay tristeza?
¿Acaso es verdad, acaso no es verdad como dicen?
No se aflijan nuestros corazones.
¿Cuántos de cierto dicen
qué es verdad o qué no es verdad allí?
Tú sólo te muestras inexorable, Dador de la vida.
No se aflijan nuestros corazones." [61]

Resonando así una vez más, la duda y la falta completa de certeza respecto de la llamada "región de misterio", parece convertirse esta "segunda escuela" que mira con temor el destino humano después de la muerte, en una particular especie de escepticismo que, sin abandonar la búsqueda, no logra tampoco superar la incertidumbre, como lo muestran las palabras que hemos citado: "¿cuántos de cierto dicen qué es verdad o qué no es verdad allí?"

Finalmente, hubo también entre los *tlamatinime* una tercera tendencia, que aceptando el carácter de experiencia única que implica esta vida, así como el misterio que rodea al más allá, se encaminó no obstante por la vía de la afirmación con el lenguaje de las *flores y los cantos.* No es que sus seguidores piensen haber llegado a una demostración de la necesidad de su doctrina: hay vida en un más allá donde existe la felicidad. En realidad se trata de lo que, tomando el concepto de Pascal, llamaremos "una verdad del corazón". Veamos la forma como la expresan los *tlamatinime:*

"De verdad no es el lugar del bien aquí en la tierra:
de verdad hay que ir a otra parte:
allá está la felicidad.
¿O es que sólo en vano venimos a la tierra?
Ciertamente otro sitio es el de la vida." [62]

[60] *Ibid.*, fol. 5, v.; *AP I*, 55.
[61] *Ibid.*, fol. 62, r.; *AP I*, 56.
[62] *Ibid.*, fol. 1, v.; *AP I*, 57.

Partiendo del hecho innegable de que "no es el lugar del bien *(Qualcan)* aquí en la tierra", se saca luego la conclusión de que para lograr la felicidad "hay que ir a otra parte". A no ser que —como se insinúa en el poema— se aceptara "que sólo en vano venimos a la tierra". Pero esta hipótesis, de una existencia absurda y sin meta, que habría que admitir si no se acepta un más allá donde reina la felicidad, es pronto desechada por el *tlamatini.* Su afirmación final es resuelta: "ciertamente otro es el sitio de la vida".

Resumiendo este género de pensamiento que sostiene la existencia de la felicidad en el más allá, damos un último poema en el que se rechazan las posiciones contrarias y se formula una invocación a *Ometéotl,* que supera la exaltación mística de la que hemos llamado "visión *Huitzilopóchtlica*" de la religión de los aztecas. Porque, aquí encontramos vivientes y aunados el hondo pensar filosófico, la poesía y la inspiración mística:

"Verdaderamente allá es el lugar donde se vive.

Me engaño si digo: tal vez todo
está terminado en esta tierra
y aquí acaban nuestras vidas.

No, antes bien, Dueño del universo,
que allá con los que habitan en tu casa
te entone yo cantos dentro del cielo.

¡Mi corazón se alza,
allá la vista fijo,
junto a ti y a tu lado, Dador de la vida!" [63]

Así, con un supremo acto de confianza en el Dador de la vida, de quien se espera que no envió a los hombres a la tierra para vivir en vano y sufrir, se sostiene que *rostro* y *corazón:* la persona humana, elevándose al fin, logrará escapar del mundo transitorio de *tlaltícpac,* para encontrar la felicidad buscada allá "en el lugar donde de verdad se vive".

Tal es, presentado en sus tres variantes fundamentales, el pensamiento de los *tlamatinime* acerca del problema de la supervivencia humana. Con esto concluye nuestro análisis del primer aspecto de las ideas filosóficas nahuas acerca del hom-

[63] *Ibid.,* fol. 2, r.; *AP I,* 58.

bre, considerado en sí mismo: su origen, personalidad, albedrío y destino final.

Nos toca ahora estudiar las normas nahuas de la acción humana. O sea, la presentación de sus ideales, considerando al hombre en cuanto sujeto creador de lo que hoy llamamos valores. Para esto, espigando tan sólo entre los muchos textos aducibles, trataremos de hacer ver cuál fue la meta buscada por ellos en su sistema educativo, el fundamento de su ética y derecho, su concepción de la historia, el meollo de la cosmovisión místico-guerrera de los aztecas, y por fin, el supremo ideal náhuatl del arte que tan hondamente tiñó toda su vida cultural.

Capítulo V

EL HOMBRE NAHUATL COMO CREADOR DE UNA FORMA DE VIDA

Sería erróneo sostener que los *tlamatinime* tuvieron conciencia refleja de haber ido creando y consolidando a través de los siglos lo que hoy llamamos un sistema educativo, una concepción de la historia, una ética, un derecho y una organización económico-social específica. Esto equivaldría atribuirles haber llegado a formar ciencias de la educación, del derecho y de la historia, lo que ocurrió tan sólo en fechas relativamente recientes y gracias a la tendencia sistematizadora y racionalizante del pensamiento occidental moderno. Mas, lo que sí puede afirmarse, porque hay base documental para ello, es que llevados de hecho los nahuas por su preocupación de "forjar rostros ajenos" y de "humanizar el querer de la gente", llegaron espontáneamente —al igual que otras de las grandes culturas clásicas— a la creación directa y no diferenciada aún de lo que el pensamiento occidental moderno designa hoy como un "sistema educativo, ético, jurídico, social, etc."

Esto, que tomado integralmente —tal como existía en el mundo náhuatl—, constituye los puntales básicos sobre los que descansa toda forma verdaderamente humana de vida, fue perfeccionándose y aún si se quiere, haciéndose cada vez más consciente en el pensamiento de los nahuas. Su estudio es de máxima importancia, ya que nos muestra las ideas filosóficas nahuas en acción dirigidas a la más noble empresa de formar "rostros y corazones" y, consiguientemente, una colectividad de seres humanos con rasgos y aspiraciones bien definidas.

Pero hay que confesar una vez más que un estudio completo de la creación cultural de los nahuas en relación con el hombre y la sociedad, rebasa los límites de este trabajo, porque hay incontables elementos que deberían examinarse sobre

la base de los fuentes, hasta constituir el objeto de varios estudios monográficos, algunos de los cuales se han ya intentado con menor o mayor éxito.[1] Por esto aquí nos fijaremos únicamente en esos aspectos fundamentales, en los que aparece el filósofo náhuatl como creador de los moldes culturales que deberán trasmitirse y consolidarse en los nuevos seres humanos, por medio de lo que llamamos *educación, moral, derecho, conciencia histórica y arte*. Los principios fundamentales de cada una de estas instituciones culturales nahuas habrán de mostrarnos si hubo o no entre los *tlamatinime* una auténtica actitud creadora con resonancias sociales.

[1] Por vía de ejemplo, se citan sólo unos cuantos de los más recientes trabajos en los que se estudia algún aspecto particular de las creaciones culturales de los nahuas en relación con el hombre y la sociedad:

ACOSTA SAIGNES, Miguel, "Los Pochteca" en *Acta Anthropologica*, México, 1945, t. I, núm. 1.

MONZÓN, Arturo. *El Calpulli en la organización social de los Tenochca*, Instituto de Historia, México, 1949.

AGUIRRE BELTRÁN. Gonzalo. *Formas de Gobierno Indígena*, Imprenta Universitaria, México, 1953.

KIRCHHOFF. Paul. "Land tenure in ancient Mexico" en *Rev. Mex., de Est. Antropol.*, t. XIV (1ª pte.), pp. 351-362.

KATZ, Friederich "Die Socialökonomischen Verhaltnisse bei den Azteken im 15, und 16, Jahrhundert", en *Ethnographisch-Archäologische Forschungen*, 3. teil 2, Berlin, 1956.

No mencionamos aquí trabajos sobre educación y derecho, ya que se citarán oportunamente al tratar de dichos temas.

LA META DE LA EDUCACION ENTRE LOS NAHUAS

Abundantes son ciertamente las fuentes de primera mano que nos hablan acerca de la *Tlacahuapahualiztli* o "arte de criar y educar a los hombres" en el mundo náhuatl prehispánico.[2] Tanto es así que pudiera escribirse un libro aparte, en el que con auténtico sentido humanista podría reconstruirse —como lo hizo Jaeger respecto de la *Paideia* griega— la rica y profunda concepción del hombre implicada por la *Tlacahuapahualiztli* (arte de criar y educar a los hombres).[3]

Mas, ahora nuestro fin es sólo analizar algunos de los principales aspectos de este arte náhuatl de educar seres humanos para descubrir así uno de los más elevados objetivos del hombre náhuatl, considerado dinámicamente como sujeto creador.

Es cierto que en todos los pueblos cultos, la educación es el medio de comunicar a los nuevos seres humanos la experiencia y la herencia intelectual de las generaciones anteriores, con el doble fin de capacitarlos y formarlos en el plano personal e incorporarlos eficazmente a la vida de la comunidad. Pues bien, así como en la *Paideia* de los griegos se acentuaba probablemente más el carácter personalista, así entre los nahuas, especialmente en el imperio azteca, se atendía de prefe-

[2] La voz misma *Tlacahuapahualiztlc* formada de *tlaca:* "hombres" y *huapahualiztli,* término abstracto que significa: "crianza o educación", refleja ya la conciencia que tenían los nahuas de poseer lo que hoy llamaríamos "un arte de educar". En el mismo "Huehuetlatolli Documento A" *(Tlalocan,* t. I, p. 99), donde encontramos el término *Tlacahuapahualiztli,* se halla también otro término sumamente expresivo con el que se designa la idea de educación: *Ixtlamachiliztli,* compuesto de la voz ya analizada en el Capítulo I: *tlamachiliztli,* sabiduría en sentido pasivo: "sabiduría sabida"; y del radical de *ix(tli):* rostro. De lo que resulta que *Ix-tlamachiliztli* equivale a " sabiduría que se trasmite a los rostros ajenos". (Véase *Tlalocan*, t. I, p. 97.)

Acerca del concepto de la *Ixtlamachiliztli*, véase: "El concepto náhuatl de la educación", en *Siete ensayos sobre Cultura Náhuatl*, por Miguel León Portilla Fac. de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1958, pp. 57-81.

[3] El doctor Francisco Larroyo ha logrado una acertada reconstrucción de los métodos e ideales de las principales formas de educación prehispánica. Es de especial interés, desde el punto de vista de nuestro tema, el bien documentado capítulo que consagra a la educación entre los aztecas en su *Historia Comparada de la educación en México,* 3ª edic., Ed. Porrúa, México, 1952, pp. 56-61.

rencia al segundo aspecto de la educación: el de la incorporación de los nuevos seres humanos a la vida y objetivos supremos de la comunidad. Esta idea, que pone de relieve el carácter comunitario de la *Tlacahuapahualiztli*, no debe, sin embargo, hacernos pensar en una absorción de la personalidad: *rostro y corazón*, por parte del grupo. Porque, en contra de esto encontraremos el testimonio de los textos que vamos a estudiar y que expresamente hablan de una cabal formación del *rostro y el corazón*.

Lo único, pues, que debe destacarse, para comprender desde un principio los móviles nahuas en la educación es el interés demostrado por los dirigentes de la comunidad en incorporar desde luego al ser humano a la vida del grupo, en la que en adelante siempre tendrá que desempeñar un papel especial. Acertadamente expresa esta misma idea el padre José de Acosta, cuyo parecer aduce ya Clavijero en su *Historia:*

"Ninguna cosa, dice el padre Acosta, me ha admirado más ni parecido más digna de alabanza y memoria que el cuidado y orden que en criar a sus hijos tenían los mexicanos. En efecto, difícilmente se hallará nación que en tiempo de su gentilidad haya puesto mayor diligencia en este artículo de la mayor importancia para el estado." [4]

Tomando esto en cuenta, empezaremos por tratar de la primera educación dada a los niños en la casa paterna. Giraba ésta, ya desde sus comienzos, alrededor de la idea de fortaleza y control de sí mismos, que de manera práctica y por vía de consejos se inculcaba en los niños. Así, el *Códice Mendocino* nos ilustra acerca de lo reducido de la ración alimenticia que se les daba, para enseñarles a controlar su apetito,[5] al igual que sobre los primeros quehaceres de tipo doméstico, como los de acarrear agua o leña, en que eran ejercitados. Por lo que toca a los consejos paternos, es elocuente el siguiente texto de los informantes indígenas de Sahagún, en el que se describe la primera misión educadora del padre:

1.—"El padre de gentes: raíz y principio de linaje de hombres.
2.—Bueno es su corazón, recibe las cosas, compasivo, se preocupa, de él es la previsión, es apoyo, con sus manos protege.

[4] *Apud* CLAVIJERO, Francisco Javier, *Historia Antigua de México*, t. III. p. 196.

[5] Respecto de la educación impartida tocante al comer, nota acertadamente el doctor Eusebio Dávalos: "desde pequeños se les enseñaba a no abusar ni de los alimentos ni de cosa alguna. El auto-control parecía ser la característica fundamental del Mexica". (Dávalos, E., "La alimentación entre los Mexica", en *Rev. Mex. de Est. Antropológicos*, t. XIV, p. 107.)

3.—Cría, educa a los niños, los enseña, los amonesta, les enseña a vivir.
4.—Les pone delante un gran espejo, un espejo agujereado por ambos lados, una gruesa tea que no ahuma..." [6]

Como podrá comprobarse, varias de las funciones que se asignan aquí al "padre de gentes" *(te-ta)* guardan una estrecha semejanza con algunos de los rasgos del *tlamatini* en su misión de educador. Ya en la línea 2 del texto que ahora citamos es descrito como un hombre de buen corazón *(in qualli iyollo)*, previsión, sostén y protección de sus hijos. Pero es sobre todo en las líneas 3 y 4 donde aparece claramente la forma como desempeña su papel de educador en el hogar: no sólo cría a sus hijos, atendiendo al aspecto meramente biológico; su misión principal está en enseñarlos y amonestarlos. Y esta idea, que evoca la de largos discursos paternos dirigidos al hijo en diversas ocasiones, la encontramos repetida por la gran mayoría de los cronistas, que incluso han conservado en versión castellana varias de las que hoy llamaríamos exhortaciones morales.[7] Y como para dar mayor fuerza a la idea de que el padre es quien primero amonesta y enseña a sus hijos a conocerse y gobernarse a sí mismos, encontramos aquí la misma metáfora aplicada al *tlamatini:* el padre también "les pone delante un gran espejo" para que aprendan a conocerse y a hacerse dueños de sí mismos.

Son, pues, dos principios fundamentales los que guían la educación náhuatl impartida ya desde el hogar: el del autocontrol por medio de una serie de privaciones a que debe acostumbrarse el niño y el del conocimiento de sí mismo y de lo que debe llegar a ser, inculcado a base de repetidas exhortaciones paternas.

Una segunda etapa en el proceso de la *Tlacahuapahualiztli* ("arte de criar y educar a los hombres"), se abría con la entrada del niño a los centros de educación que hoy llamaríamos públicos.

De acuerdo con el *Códice Mendocino* a los quince años ingresaban los jóvenes nahuas, bien sea al *Telpochcalli* (casa de jóvenes) o al *Calmécac*, escuela de tipo superior en donde

[6] *Textos de los informantes indígenas de Sahagún*, ed. facs. de Paso y Troncoso, Vol. VI (2), fol. 199; *AP I*, 59.

[7] Citamos sólo por vía de ejemplo los que conserva Sahagún *(op. cit.*, t. I, pp. 523-555), Mendieta, *op. cit.*, t. I, pp. 121-136, etc.

se educaban los nobles y los futuros sacerdotes.[8] Sin embargo, como lo hace notar Soustelle:

"este documento (el *Códice Mendocino*) está en desacuerdo con los textos más seguros. Parece que la educación puramente familiar cesaba mucho antes. Algunos padres llevaban a sus hijos al *Calmécac*, desde el momento en que eran capaces de andar y, en todo caso, los niños ingresaban a la escuela entre los seis y nueve años".[9]

De cualquier manera, es un hecho cierto que se atribuía una gran importancia al momento en que, ingresando en cualquiera de las escuelas, se incorporaba así plenamente el niño o joven náhuatl a los moldes de vida y cultura de la comunidad. Sahagún nos ha conservado en su *Historia* la versión resumida de los discursos cambiados entre el padre del educando y los sacerdotes y directores de las escuelas, al confiarse a éstos la ulterior educación del niño.[10]

Ante la imposibilidad de adentrarnos en un estudio pormenorizado de los múltiples aspectos destacados por la educación náhuatl, nos concretaremos a exponer cuál fue el ideal supremo que se buscaba en los *Telpochcalli* y en los *Calmécac*.[11]

Contrariamente a lo que muchos han creído, los dos tipos de escuela entre los nahuas no implicaban un criterio discriminatorio desde el punto de vista de lo que llamamos clases sociales. O sea, que no es exacto que por ser hijo de *macehuales* (gente del pueblo) tenía necesariamente que ingresar un niño al *Telpochcalli*, o por descender de nobles, al *Calmécac*. Claramente habla a este respecto el *Códice Florentino*, según el cual la entrada a uno u otro de los centros educativos dependía originalmente de la elección y consagración de los padres del niño a la divinidad protectora del *Telpochcalli* o del *Calmécac:*

[8] *Calmécac*, voz compuesta de *calli:* casa y *mécatl:* cordón, literalmente significa "en la hilera de casas". Connota, pues, una imagen de la forma como se alineaban las habitaciones en estos a modo de monasterios, donde se enseñaban y trasmitían los aspectos más elevados de la cultura náhuatl.

[9] SOUSTELLE, Jacques. *La vie quotidienne des Aztèques*, p. 199.

[10] Lo que decían los padres al llevar sus hijos al *Telpochcalli* puede verse en Sahagún, *op. cit.*, t. I, pp. 319-320; los discursos de quienes los presentaban al *Calmécac*, *ibid.*, pp. 325-327.

[11] Soustelle ha creído (*La Vie Quotidienne des Aztèques*, pp. 201-202), que existió entre ambos tipos de escuelas un cierto antagonismo y oposición ideológica, simbolizada ya por las luchas míticas entre las dos divinidades *Quetzalcóatl* y *Tezcatlipoca*, protectores respectivamente del *Calmécac* y el *Telpochcalli*. Sin embargo, ni esto ni los lugares de Sahagún que aduce Soustelle, parecen ofrecer sólida base histórica para suponer una pugna de doctrinas y tendencias educativas entre ambas escuelas.

"Cuando un niño nacía, lo ponían sus padres o en el *Calmécac* o en el *Telpochcalli*. Es decir, prometían al niño como un don, y lo llevaban o al *Calmécac* para que llegara a ser sacerdote, o al *Telpochcalli* para que fuera un guerrero." [12]

Es cierto que la educación dada en los *Calmécac* era superior, ya que se fijaba más en el aspecto de la formación intelectual del estudiante. En este sentido, puede afirmarse que los *Calmécac* eran los centros donde los *tlamatinime* comunicaban lo más elevado de la cultura náhuatl. Por esto, no es de extrañar que de ordinario estuvieran en ellos los hijos de los reyes, nobles y gente rica. Pero, que no había un exclusivismo de clase, lo prueba, entre otros, el testimonio de los informantes de Sahagún:

"Los jefes, los nobles y además otros buenos padres y madres tomaban a sus hijos y los prometían al *Calmécac*; y también todos cuantos así lo querían." [13]

Sabemos ciertamente que de hecho la gran mayoría de la gente, siguiendo tal vez una arraigada tradición, consagraba a sus hijos al *Telpochcalli*, de donde saldrían convertidos en guerreros: "la gente *(in macehualtin)* —dice el mencionado *Códice Florentino*— dejaba a sus hijos en el *Telpochcalli*".[14]

Mas, el punto fundamental es que todos los niños y jóvenes nahuas, sin excepción, acudían a una u otra forma de escuela. Y como bien nota Soustelle:

"Es admirable que en esa época y en ese continente un pueblo indígena de América haya practicado la educación obligatoria para todos y que no hubiera un sólo niño mexicano del siglo XVI, cualquiera que fuese su origen social, que estuviera privado de escuela". [15]

Tomando esto en cuenta y partiendo del hecho de que la forma más elevada de educación se trasmitía en el *Calmécac*, vamos a presentar los textos que nos informan acerca del gé-

[12] *Códice Florentino*, lib. III, p. 49 (ed. bilingüe *Florentine Codex*, Part. IV. [illegible] *AP I*, 60.

[13] *Ibid.*, p. 59: *AP I*, 61

[14] *Ibid.* p. 49: *AP I*, 62.

[15] SOUSTELLE, Jacques, *op. cit.*, p. 203. Aduce Soustelle en el lugar citado el testimonio de Torquemada quien afirma textualmente "todos los padres en general tenían cuidado, según se dice, de enviar a sus hijos a estas escuelas Generales... y eran obligados a ello..." *(Monarquía Indiana*, ed. facsimilar, Méx., 1943, t. II, p. 187.)

nero de vida que allí se llevaba, así como del supremo ideal buscado. En quince puntos divide Sahagún las que designa como "costumbres que se guardaban en la casa que se llamaba *Calmécac*".[16] Entre la serie de actos más importantes que formaban lo que hoy llamaríamos su "reglamento", y que iban dirigidos a la formación y auto-control del propio *yo* de los educandos, mencionaremos los siguientes:

> "Barrían y limpiaban la casa todos a las cuatro de la mañana...
> Los muchachos ya grandecillos iban a buscar puntas de maguey...
> Iban a traer a cuestas, la leña del monte que era necesaria para quemar en la casa cada noche...
> Cesaban del trabajo un poco tempranillo y luego iban derechos a su monasterio a entender en el servicio de los dioses y ejercicios de penitencia, y a bañarse primero...
> La comida que hacían la guisaban en la casa de *Calmécac*...
> A la puesta del Sol comenzaban a aparejar las cosas necesarias...
> Cada media noche todos se levantaban a hacer oración y al que no se levantaba y despertaba, castigánbanle punzándole las orejas, el pecho, muslos y piernas..." [17]

Y siguiendo con el capítulo de los castigos que se imponían a los soberbios, borrachos o amancebados, así como a los que incurrían en lo que Sahagún llama "culpa venial", continúa la descripción de las prácticas llevadas a cabo en el *Calmécac* con la mención de los ayunos, para concluir con lo más importante de todo, la referencia expresa a la educación intelectual que allí se daba:

> "Les enseñaban a los muchachos a hablar bien y a saludar y a hacer reverencia...
> Les enseñaban todos los versos de cantos para cantar, que se llamaban cantos divinos, los cuales versos estaban escritos en sus libros por caracteres...
> Y más, les enseñaban la astrología indiana y las interpretaciones de los sueños y la cuenta de los años..." [18]

Tres son los puntos mencionados en lo tocante a la enseñanza de tipo intelectual. Se trata ante todo de la forma de hablar y de expresarse. El *Códice Florentino* menciona esto diciendo que "se les enseñaba cuidadosamente un buen lengua-

[16] SAHAGÚN, fray Bernardino de, *op. cit.*, t. I, p. 327.
[17] *Loc. cit.*
[18] *Ibid.*, p. 329.

je" *(vel nemachtiloia in qualli tlatolli)*.[19] O sea, que en el plano intelectual comenzaba la educación por lo que hoy llamamos, siguiendo la terminología clásica, estudios de retórica. Y una prueba de que en esto salían aprovechados los jóvenes que acudían al *Calmécac* la tenemos en los múltiples discursos conservados en los *Huehuetlatolli* y en los textos de los indígenas informantes. De hecho, todo el libro VI de la *Historia* de Sahagún es el mejor testimonio del *in qualli tlatolli* (buen lenguaje) aprendido por los antiguos alumnos del *Calmécac*. Y como otra confirmación de la notable diferencia que había entre esta forma culta o "noble" de hablar y la ordinaria del pueblo, nos encontramos también con que existían dos términos para designar estos distintos modos de expresión: *macehuallatolli* (forma de hablar del pueblo) y *tepillatolli* (lenguaje noble o cultivado).

El segundo aspecto de la educación intelectual mencionado por Sahagún y corroborado por la mayoría de los cronistas, es el de la enseñanza de los cantares *(cuícatl)*, así como especialmente de sus "cantos divinos" *(teucuícatl)*, que según nota el *Códice Florentino*, "estaban inscritos en los códices *(amoxxotoca)*.[20] Contribuía esto, quizá más que ninguna otra cosa, a imbuir a los *momachtique* (estudiantes) en las doctrinas religiosas y filosóficas nahuas que, como hemos visto, se expresaban siempre por el camino de la poesía: "flor y canto". En relación con la enseñanza del aspecto intelectual de la cultura náhuatl, escribió Durán, conocedor de primera mano de las *antiguallas* de los antiguos mexicanos:

> "Tenían ayos maestros prelados que les enseñaban y ejercitaban en todo género de artes militares, eclesiásticas y mecánicas y de astrología por el conocimiento de las estrellas, de todo lo cual tenían grandes y hermosos libros de pinturas y caracteres de todas estas artes por donde las enseñaban. Tenían también los libros de su ley y doctrina a su modo por donde los enseñaban, de donde, hasta que doctos y hábiles no los dejasen salir sino ya hombres..." [21]

Junto con los cantares en los que se encerraba lo más elevado del pensamiento de los *tlamatinime*, eran instruídos los *momachtique* (estudiantes) en las artes de la cronología y astrología:

19 *Códice Florentino*, lib. III, p. 64.
20 *Loc. cit.*
21 DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España*, t. II, p. 229.

"Se les enseñaba el *tonalpohualli* —dice el *Códice Florentino*— el libro de los sueños *(temicámatl)* y el libro de los años *(xiuhámatl)*."[22]

Y para entrever siquiera los alcances de este último aspecto de la educación del *Calmécac*, es necesario recordar la variedad y complejidad de elementos que debían tomarse en cuenta para el manejo del solo *tonalámatl*. Esto, al igual que los complicados cálculos matemáticos exigidos por sus concepciones astronómicas, pone de manifiesto una vez más lo que ya se ha dicho: que el pensamiento náhuatl había alcanzado el supremo grado de la abstracción racional.[23] Por esto, enseñando a los estudiantes los cantares, se les comunicaba "la flor y el canto" de su pensamiento filosófico y adiestrándolos en el conocimiento y manejo de sus sistemas cronológico-astronómicos, eran familiarizados con la rigidez del pensamiento matemático.

Y a esta doble formación del pensar, se añadía —como lo señala expresamente el texto citado del *Códice Florentino*— la enseñanza de la historia contenida en sus *Xiuhámatl* (libros o códices de años), en los que como nota Garibay, "se anotaban la fecha, el hecho y las circunstancias de él", a base de pinturas y signos numéricos.[24] Como sobre la concepción náhuatl de la historia vamos a tratar con mayor amplitud en este mismo capítulo, aquí destacamos tan sólo el hecho de que la enseñanza de los acontecimientos pasados contenidos en los *Xiuhámatl*, formaba parte de la educación intelectual de los nahuas.

En esta forma es como los *tlamatinime* cumplían su misión de "hacer sabios los rostros ajenos".[25] Y si recordamos, lo dicho acerca de la serie de actos o "costumbres" exteriores guardadas en el *Calmécac*, veremos que su inflexible rigidez, lo que pudiera llegar a describirse como dureza, iba precisamente dirigida a dar reciedumbre al aspecto dinámico de la personalidad: *al corazón*. Por medio de esa serie de actos y penitencias disciplinadas, se forjaba el "querer humano", capaz de controlarse a sí mismo. Parece, pues, que lo que buscaban los *tlamatinime* con su educación en los *Calmécac* era perfeccionar

[22] *Códice Florentino*, lib. III, p. 65; *AP I*. 63.

[23] Acerca de la antigüedad que puede atribuirse a estas formas de calendario, el *tonalpohualli* y el *xiuhpohualli*, véase la primera parte del capítulo VI de este libro, preparado para esta 3ª edición.

[24] GARIBAY K. Angel Mª, *Historia de la Literatura Náhuatl*, t. I, p. 453.

[25] *Textos de los informantes de Sahagún*, ed. facs. de Paso y Troncoso, vol. VIII, fol. 118, v.

la personalidad de sus discípulos en sus dos aspectos fundamentales: dando sabiduría a los rostros y firmeza a los corazones.[26]

Y esto no es una mera suposición. Nos lo confirman entre otros, dos textos nahuas de auténtico valor histórico. El primero —de los informantes de Sahagún—, refiriéndose al ideal del hombre maduro *(omácic oquichtli)*, dice:

> "El hombre maduro:
> un corazón firme como la piedra,
> un rostro sabio,
> dueño de una cara, un corazón,
> hábil y comprensivo." [27]

Tal era la meta, profundamente humanista, a la que pretendían llegar los *tlamatinime* con su educación. Y que con frecuencia llegaban a alcanzarla, nos lo prueban todas esas figuras históricas, bastantes para hacer a cualquier pueblo sentirse orgulloso de sí mismo, como las de *Itzcóatl, Tlacaélel, Motecuhzoma Ilhuicamina, Cuitláhuac, Cuauhtémoc*, ejemplos de corazón recio; y las que se distinguen sobre todo por su "rostro sabio", como *Nezahualcóyotl* y su hijo *Nezahualpilli* acerca del cual puede aducirse, por vía de ejemplo, lo que escribió Torquemada:

> "Llegado a la edad de discreción, comenzó a dar olor de sí, de lo que después vino a ser en sus reinos, mostrando mucha prudencia, y uniformidad de voluntad, conque hacía igual rostro a todas las cosas, mostrando en lo adverso, ánimo invencible, y en lo próspero, y pujante, poca alteración de gozo, y alegría. Dicen que fue grande Astrólogo, y que se preciaba mucho de entender los movimientos de los astros celestes; y con esta inclinación, que a estas cosas tenía, hacía inquisición por todas las partes de sus Reinos, de todos los que sabían algo de esto, y los traía a su Corte, y comunicaba con ellos todo lo que sabía, y de

[26] Aun cuando el "dar firmeza a los corazones", al que se dirigían todas las rígidas prácticas del *Calmécac*, implicaba un hondo sentido moral, dejamos para la sección siguiente el estudio expreso de lo que llamaremos aquí principios fundamentales ético-jurídicos de los nahuas.

[27] *Textos de los informantes de Sahagún*, ed. facs. de Paso y Troncoso, vol. VI, fol. 215; *AP I*, 64.

En un reciente ensayo, titulado "Apuntes sobre la psicología colectiva y el sistema de valores en México antes de la Conquista", incluído en la obra *Estudios Antropológicos publicados en homenaje al Dr. Manuel Gamio* Univ. Nac. de México, 1956, pp. 497-502, llega Soustelle a una parecida conclusión, destacando el control de sí mismos como una de las metas buscadas por la educación en los *Calmécac:* "un ideal de moderación, del justo medio, algo que hace pensar en la condenación de la violencia *(hybris)* por los antiguos Griegos".*(Op cit.*, p. 500.)

noche se subía a las azoteas de su palacio, y desde allí consideraba las estrellas, y argüía con todos los que de ellas dificultaban. Al menos, yo sé decir, haber visto un lugar, en sus casas, encima de las azoteas, de cuatro paredes, no más altas que una vara, ni más ancho el lugar que lo que puede ocupar un hombre acostado, y en cada esquina tenía un hoyo o agujero, donde se ponía una asta, en las cuales colgaban un cielo. Y preguntando yo, que de qué servía aquel cuadro?, me respondió un nieto suyo (que me iba mostrando la casa) que era del señor Nezahualpilli, para cuando de noche iba con sus astrólogos a considerar los cielos, y sus estrellas..." [28]

El segundo texto a que se aludió antes, para confirmar lo dicho acerca del ideal educativo de los nahuas, proviene del *Códice Florentino* y se refiere a las cualidades que debían tener los que iban a ser elegidos como Sumos Pontífices, "Sacerdote de nuestro Señor" *(Tótec tlamacazqui) Quetzalcóatl* y "Sacerdote de *Tláloc*" *(Tláloc tlamacazqui) Quetzalcóatl:*

"aún cuando fuera pobre o miserable,
aún cuando su madre y su padre fueran los pobres de los pobres...
no se veía su linaje,
sólo se atendía a su género de vida...
a la pureza de su corazón,
a su corazón bueno y humano...
a su corazón firme...
se decía que tenía a Dios en su corazón,
que era sabio en las cosas de Dios..." [29]

Este era el supremo ideal humano al que se dirigía la *Tlacahuapahualiztli* ("arte náhuatl de criar y educar hombres"). Pasando por encima de toda diferencia social: "no se veía su linaje" *(amo tlacamecáiotl motta)* se fijaban en lo más elevado del hombre, su persona: "su corazón bueno, humano y firme" *(in qualli yiollo, in tlapaccaihioviani, in iollótetl)* y si se traslucía que "tenía a Dios en su corazón" *(téutl yiollo)* y que era "sabio en las cosas divinas" *(in tlateumatini)*, era elegido por sacerdote supremo y recibía el título de *Quetzalcóatl*, símbolo náhuatl del saber y del origen de todo lo bueno que abarca el término *Toltecáyotl*, entendido abstracta y colectivamente a la vez: la *Toltequidad*.

28 Torquemada, fray Juan de, *op. cit.*, t. I, p. 188.
29 *Códice Florentino*, lib. III, p. 67; *AP I*, 65.

LOS FUNDAMENTOS DE LA ETICA Y EL DERECHO NAHUAS [30]

Habiendo comprobado cuáles eran los ideales y género de vida que llevaban los estudiantes en los centros nahuas de educación, no podrá ya extrañarnos una especial "relación" que incluye Sahagún en el libro X de su *Historia*. Comparando allí las costumbres de la juventud náhuatl de antes y después de la Conquista, llega a la conclusión de que:

"En lo que toca, que eran (los indios) para más en los tiempos pasados, así para el regimiento de la república como para el servicio de los dioses, es la causa porque tenían el negocio de su regimiento (educación) conforme a la necesidad de la gente, y por esto los muchachos y muchachas, criábanlos con gran rigor hasta que eran adultos, y

[30] Es el derecho azteca o náhuatl uno de los sectores mejor conocidos de la cultura intelectual de los nahuas. Tomando esto en cuenta, en vez de adentrarnos aquí en una exposición de sus varios ordenamientos y preceptos, creemos de mayor importancia en relación con nuestro fin, ocuparnos del estudio de los conceptos filosóficos fundamentadores tanto de su acción moral, como de su orden jurídico. Quien deseare conocer de primera mano y en detalle las leyes y forma de administrar justicia de los nahuas podrá acudir a los capítulos XIV y XVII del libro VIII de la *Historia* de Sahagún, al *Códice Mendocino* y a la *Breve y Sumaria Relación de los Señores...* del Dr. Alonso de Zurita.

De entre los numerosos estudios modernos escritos sobre este tema, destacamos el del Lic. Lucio Mendieta y Núñez "El Derecho mexicano antes de la Conquista" (en *Ethnos*, t. I, pp. 168-186); el de J. Kohler, *El Derecho de los Aztecas* (ed. de la *Revista Jurídica)*, México, 1924; el de Salvador Toscano, *Derecho y Organización social de los Aztecas*, México, 1937; así como el sumamente interesante trabajo del Lic. Carlos H. Alba *Estudio comparado entre el derecho azteca y el derecho positivo mexicano*, Ediciones Especiales del Instituto Indigenista Interamericano, México, 1949. Puede decirse en particular acerca de este último trabajo que es de especial utilidad ya que muestra por una parte la notable semejanza existente entre no pocas de las actuales leyes mexicanas y las de los nahuas, así como también permite localizar desde el punto de vista de la legislación mexicana vigente las varias leyes y disposiciones de los antiguos mexicanos.

Más recientemente el Lic. Alfredo López Austin ha preparado un estudio. sobre la base de los textos en idioma indígena, acerca de la *Constitución Real de México Tenochtitlan*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1961. En este libro realmente importante, estudia su autor los diversos factores sociales, económicos, religiosos, etc., que a través de diversos cambios y modificaciones originan la organización estatal de los aztecas. Mérito asimismo de esta obra es la búsqueda que en ella se hace de las categorías jurídicas propias del mundo azteca, en vez de incurrir, como lo han hecho otros investigadores, en el escollo de aplicar forzadamente a la cultura del México antiguo módulos mentales que le fueron ajenos.

esto no en casa de sus padres porque no eran poderosos para criarlos como convenía cada uno en su casa, sino que por esto los criaban de comunidad, debajo de maestros muy solícitos y rigurosos, los hombres a su parte, y las mujeres a la suya. Allí los enseñaban cómo debían honrar a sus dioses, y cómo habían de acatar y obedecer a la república y a los regidores de ella; tenían bravos castigos para penar a los que no eran obedientes y reverentes a sus maestros, y en especial se ponía gran diligencia en que no bebiesen *octli* (pulque), la gente que era de cincuenta años abajo; poníanlos en muchos ejercicios de noche y de día, y criábanlos en grande austeridad; de manera que los vicios e inclinaciones carnales, no tenían señorío en ellos, así en los hombres como mujeres. Los que vivían en los templos tenían tantos trabajos de noche y de día, y eran tan abstinentes que no se les acordaba de las cosas sensuales. Los que eran del ejercicio militar, eran tan continuas las guerras que tenían los unos con los otros, que muy poco tiempo cesaban de ellas y sus trabajos. Era esta manera de regir muy conforme a la filosofía natural y moral... (que) enseñó por experiencia a estos naturales, que para vivir moral y virtuosamente, era necesario el rigor, austeridad y ocupaciones continuas, en cosas provechosas a la república. Como esto cesó por la venida de los españoles, y porque ellos derrocaron y echaron por tierra todas las costumbres y maneras de regir que tenían estos naturales, y quisieron reducirlos a la manera de vivir de España, así en las cosas divinas como en las humanas, teniendo entendido que eran idólatras y bárbaros; perdióse todo el regimiento que tenían..." [31]

Y viendo luego —como dice el mismo Sahagún— que la nueva "manera de policía (introducida por los españoles) cría gente muy viciosa, de muy malas inclinaciones y muy malas obras" [32] se ve forzado a confesar honradamente que:

"es gran vergüenza nuestra que los indios naturales, cuerdos y sabios antiguos, supieran dar remedio a los daños que esta tierra imprime en los que en ella viven, obviando a las cosas naturales con contrarios ejercicios, y nosotros nos vamos al agua abajo con nuestras malas inclinaciones..." [33]

Semejante conclusión deducida por Sahagún, además de poner de manifiesto su notable amplitud de criterio, que lo lleva a sostener que al menos para los indios era mejor su propia manera de educación, que la traída de España, destaca asimismo el hecho importantísimo de que era en los *Calmécac* y *Telpochcalli* donde en forma activa y directa se echaban los cimientos de la vida moral y jurídica entre los nahuas. Así

[31] SAHAGÚN, fray Bernardino de, *op. cit.*, t. II, pp. 242-243.
[32] *Loc. cit.*
[33] SAHAGÚN, fray Bernardino de, *op. cit.*, t. II, p. 245.

encontramos en las palabras citadas la afirmación de que "allí los enseñaban cómo habían de acatar y obedecer a la república y a los regidores de ella", inculcándose en los educandos desde temprana edad el respeto a los ordenamientos jurídicos, como a algo que debe ser obedecido. Y en el plano de la moral, afirma Sahagún que "se ponía gran diligencia en que no bebiese *octli* (pulque) la gente que era de cincuenta años abajo", buscándose siempre que "los vicios e inclinaciones carnales no tuvieran señorío en ellos". La forma como lograban esto era por demás sabia y fruto de un auténtico conocimiento de la naturaleza humana: "la filosofía moral enseñó por experiencia a estos naturales que para vivir moral y virtuosamente era necesario el rigor, austeridad y ocupaciones continuas en cosas provechosas a la república". Tal forma de vida en la que eran adiestrados por varios años los jóvenes nahuas hasta salir ya para casarse, dejaba en ellos esa honda formación tan plásticamente descrita como la adquisición de un "corazón robusto y firme como la piedra".

Confirmando esto mismo y detallando aún más los puntos fundamentales de la moral inculcada en los *Calmécac* y *Telpochcalli*, encontramos en el *Huehuetlatolli* A, un testimonio de suma importancia. Hablando de la manera "como se criaban los hijos antiguamente", se dice que de mañana, tras haber tomado su reducido alimento:

1.—"Comenzaban a enseñarles:
2.—cómo han de vivir,
3.—cómo han de respetar a las personas,
4.—cómo se han de entregar a lo conveniente y recto,
5.—han de evitar lo malo,
6.—huyendo con fuerza de la maldad,
7.—la perversión y la avidez." [34]

Comentario del Texto:

Líneas 1-2.—*Comenzaban a enseñarles: cómo han de vivir.*

Claramente se señala desde un principio el sentido moral que se daba a la enseñanza. Estaban hondamente persuadidos los sabios nahuas de la dificultad de encontrar en esta vida "lo único verdadero", pues como afirman en un poema ya citado:

[34] "Huehuetlatolli, Documento A", publicado por Garibay en *Tlalocan*, t. I, 97; *AP I*, 66.

"¿Qué era lo que acaso tu mente hallaba?
¿Dónde andaba tu corazón?
Por esto das tu corazón a cada cosa,
Sin rumbo lo llevas: vas perdiendo tu corazón.
Sobre la tierra, ¿acaso puedes ir en pos de algo?" [35]

Juzgaron por tanto que era necesario mostrar desde luego a los nuevos seres humanos una regla de vida: "cómo han de vivir" *(in iuh nemizque)* o sea, una serie de normas de conducta, para que "entregándose a lo conveniente y a lo recto", lograran orientarse, librándose así de la peor de las desgracias: la de perder el propio corazón.

Línea 3.—*Cómo han de respetar a las personas.*

La primera obligación de tipo ético-jurídico es la del respeto y obediencia a quienes están investidos de autoridad. Esta idea de moderación y consideración frente a "los rostros y corazones" ajenos, llegó a ser tan característica entre los nahuas, que encontramos de ella innumerables ejemplos a través de todos los *Huehuetlatolli.* Y el mismo texto de los *Colloquios de los doce,* en el que vimos a los *tlamatinime* respondiendo a las palabras de los frailes, no deja de ser una extraordinaria confirmación de esto mismo. La forma respetuosa y mesurada como discuten allí los sabios supone un maravilloso control de sí mismos, así como un hábito arraigado de considerar siempre lo que significa tratar con seres humanos.

Líneas 4-5.—*Cómo se han de entregar a lo conveniente y recto, han de evitar lo malo.*

Se expresa en estas dos líneas el concepto ético fundamental de los nahuas: ¿en qué está la bondad o la maldad de nuestros actos? A la antigua regla de vida, en función de la cual podía hablarse de bondad y maldad, llamaron sus sabios: *tlamanitiliztli* interesante palabra formada de los siguientes elementos: *tla:* cosas y *mani:* "permanecen o están permanentemente". Añadiéndose a dichos elementos el sufijo propio de los sustantivos abstractos: *-liztli,* todo el compuesto: *tlamani-ti-liztli* viene a significar "conjunto de las cosas que deben permanecer", o como traduce Molina en su *Diccionario:* "uso o costumbre del pueblo, o ordenanzas que en él se guardan".[36]

[35] *Ms. Cantares Mexicanos,* fol. 2 v.; *AP I,* 1.
[36] MOLINA, fray Alonso de, *op. cit.,* fol. 125, v. La palabra aparece con el

Era, pues la *tlamanitiliztli* el supremo criterio para juzgar de la bondad o maldad de un acto. Ahora bien, la forma más abstracta de expresar el contenido ético-jurídico de la *tlamanitiliztli* está en sus conceptos morales de *bien y mal.* En este sentido el texto que estamos comentando nos informa que en el *Calmécac* se enseñaba en su aspecto abstracto y en su aplicación concreta una doctrina moral acerca de lo bueno y lo malo. Lo bueno era para los *tlamatinime, in quállotl in yécyotl* (la conveniencia, la rectitud). Claramente nos hallamos ante otro difrasismo náhuatl, auténtica "flor y canto". Un breve examen pondrá de manifiesto su contenido: *in quállotl* es un substantivo colectivo y abstracto a la vez (lo son todos los terminados en *-llotl* o *-yotl),* derivado del verbo *qua:* "comer". Al unirse esta forma verbal con el sufijo *-llotl* toma el concepto un sentido abstracto y universal: "la cualidad de todo aquello que es comible", o sea, más abstractamente aún, "de lo que puede ser asimilado por el propio *yo,* o le es conveniente". Y al lado de ese primer término que metafóricamente señala la exigencia de que lo bueno sea "comible" (asimilable, conveniente), se añade en seguida algo que apunta más a la constitución de lo bueno en sí mismo: *in yécyotl* (la rectitud). Derivada a su vez esta palabra de *yectli* (recto) y hecha abstracta gracias al sufijo *-yotl,* viene a connotar la cualidad inherente a cualquier objeto o sujeto de ser algo no torcido o desviado, sino precisamente *recto,* de acuerdo con su propia regla o modo de existir.

Aunando ahora ambos términos del difrasismo analizado *in quállotl in yécyotl* (lo conveniente, lo recto), podremos afirmar que están indicando que lo bueno es tal por convenir al ser humano ya que puede ser apetecido y asimilado por éste. Y luego, a modo de explicación, que algo es asimilable o conveniente precisamente porque es en sí recto o "como debe ser". Tal es el significado del difrasismo de que se sirvieron los *tlamatinime* para expresar la idea de bondad moral.

Correlativamente, si lo bueno es "lo conveniente, lo recto", lo malo moralmente, es como se indica en la línea del texto. *in a-quállotl in a-yécyotl* (lo no-conveniente, lo no-recto). O sea que al mismo difrasismo ya conocido se le antepone a manera de prefijo la letra *a-*, apócope de la negación *amo:* "no", como

sentido manifiesto de "conjunto de reglas y costumbres morales" en el ya citado texto de los *Colloquios de los doce* (ed. de W. Lehmann, p. 105). Se habla allí de la *huehuetlamanitiliztli:* "antigua regla de la vida".

lo confirma Molina: "*a* en composición *et per sincopam*, quiere decir *no*".[37]

Por tanto, para saber si una acción está o no de acuerdo con la suprema norma moral de conducta, la *tlamanitiliztli*, es menester atender a dos cosas: *1)* ¿el resultado de esa acción será conveniente, se "asimilará"?, o sea, ¿enriquecerá o empobrecerá al ser del hombre? y *2)* ¿es en sí mismo lo resultante algo recto o algo torcido? Si actuando nos enriquecemos, "tomamos cara y desarrollamos el corazón", puede sostenerse que se trata de algo bueno moralmente. Si por el contrario, "el rostro y el corazón se pierden", habrá que admitir que lo hecho no fue bueno, sino moralmente malo.

Líneas 6-7.—*Huyendo con fuerza de la maldad, la perversión y la avidez.*

Se mencionan aquí dos de las formas concretas de encaminarse hacia el mal: por la perversión *(tlahuelilocáyotl)* y la avidez *(tlacazólyotl)*. La primera de éstas engendra el mal porque priva de rectitud *(yécyotl)* a la acción humana, y la segunda, ejemplificando el abuso y el exceso en la posesión de lo que es bueno en sí, desvirtúa por falta de auto-control lo que pueden tener de apetecibles las cosas. Es por tanto necesario, para la realización de la bondad, un tipo de acción conveniente y recta, libre de excesos y desviaciones.

Numerosos poemas y sentencias de los *tlamatinime* ofrecen una serie de preceptos dirigidos a señalar concretamente el camino del bien en *tlaltícpac* (sobre la tierra). Así, Olmos nos conserva la siguiente serie de recomendaciones morales de un antiguo *Huehuetlatolli*, en el que expresamente se aclara que va a enumerarse algo de lo que es bueno: "conveniente, recto" en la tierra. Se alude a la necesidad que tiene el hombre de trabajar para alcanzar una relativa felicidad en *tlaltícpac:*

"Es conveniente es recto:
ten cuidado de las cosas de la tierra:
haz algo, corta leña, labra la tierra,
planta nopales, planta magueyes:
tendrás qué beber, qué comer, qué vestir.
Con eso estarás en pie (serás verdadero)
con eso andarás.

[37] MOLINA, fray Alonso de, *op. cit.*, fol. I, v.

Con eso se hablará de ti, se te alabará,
Con eso te darás a conocer a tus padres y parientes.

Alguna vez quizás te enlazarás con la falda y la camisa,
¿qué beberá? ¿qué comerá?
¿Chupará aire acaso?
Tú eres quien mantiene, quien cura:
el águila, el tigre." [38]

Al lado de tan bien ponderada recomendación, que presenta el aspecto moral del trabajo, como la razón misma que justifica "el estar en pie sobre la tierra", encontramos otros numerosos textos en los *Huehuetlatolli*, así como en el material de los informantes de Sahagún. Ante la imposibilidad de presentar aquí toda esa abundante documentación de contenido ético, vamos a ofrecer sólo otros dos textos, el primero de los cuales se refiere a la necesidad del control de sí mismo, como reacción moral frente a la tendencia humana a engreírse y a querer adueñarse de la mayor cantidad posible de bienes. Dice el padre de familia hablando con su hijo:

"Recibe, escucha:
ojalá un poquito sigas a Nuestro Señor (el Dueño del cerca y del junto),
vive en la tierra,
ojalá dures un poco.
¿Tú qué sabes?
Con cordura, detenidamente mira las cosas.
Dicen que es éste un lugar de dificultades,
de mucha suciedad, de turbación,
lugar sin placer, temible, que trae desolación.
Nada hay verdadero...

Aquí está lo que has de obrar y hacer:
en reserva, en encierro y caja
al irse nos lo dejaron los viejos,
los de cabello blanco, los de cara arrugada
nuestros antepasados...:

No vinieron a ser soberbios
no vinieron a andar buscando con ansia,
no vinieron a tener voracidad.

[38] Olmos, fray Andrés de, *Ms. en Náhuatl*, fol. 110, r. El original en la Biblioteca del Congreso de Washington. La 1ª parte publicada en su *Arte* (París, 1875). El texto citado aquí apareció publicado y traducido por Garibay en su *Historia*, t. I, p. 434; *AP I*. 67.

Fueron tales
que se les estimó sobre la tierra:
llegaron al grado de águilas y tigres." [39]

Y así como el consejo anterior se refiere a la necesidad de "no ser soberbio y de no andar buscando con ansia las cosas", así en otro discurso moral dirigido por el padre, Señor principal, a su hijo, le inculca otro aspecto de la moderación y dominio de sí mismo de especial importancia durante la juventud:

"No te arrojes a la mujer
como el perro se arroja a lo que le dan de comer;
no te hagas a manera de perro
en comer y tragar lo que le dan,
dándote a las mujeres antes de tiempo.

Aunque tengas apetito de mujer
resístete, resiste a tu corazón
hasta que ya seas hombre perfecto y recio;
mira que el maguey, si lo abren de pequeño
para quitarle la miel,
ni tiene substancia,
ni da miel, sino piérdese.

Antes de que lo abran
para sacarle la miel,
le dejan crecer y venir a su perfección
y entonces se saca la miel
en sazón oportuna.

De esta manera debes hacer tú,
que antes que te llegues a mujer
crezcas y embarnezcas
y entonces estarás hábil para el casamiento
y engendrarás hijos de buena estatura,
recios, ligeros y hermosos..." [40]

Esta era la forma, rica en vivos ejemplos —como el del maguey que debe alcanzar primero madurez antes de dar miel—, de que se valían los sabios nahuas para ir presentando de manera accesible su doctrina de "lo conveniente, lo recto", aplicada a las variadas circunstancias de la vida. Realizaban

39 *Códice Florentino*, lib. VI, fol. 85, v.; *AP I*, 68.
40 Seguimos aquí la traducción del texto náhuatl dada por el mismo Sahagún en su *Historia*, t. I, p. 554; en *Códice Florentino*, lib. VI, fol. 97, r.; *AP I*, 69.

así los *tlamatinime* su importante función de moralistas, forjadores de "un corazón firme como la piedra", dueño de sí mismo.

Y por lo que toca al plano más propiamente jurídico —remitiéndonos aquí a los ya citados estudios monográficos sobre este tema—, tan sólo diremos que tanto el derecho náhuatl, como su aplicación, estaban inspirados por la misma doctrina acerca de la persona humana: "rostro, corazón", enseñada en los *Calmécac*. Porque, como escribe Sahagún:

"También los señores tenían cuidado de la pacificación del pueblo y de sentenciar los litigios y pleitos que había en la gente popular, y para esto elegían jueces..., personas de buenas costumbres que fueran criadas en los monasterios de *Calmecac*, prudentes y sabios..." [41]

Acerca de la integridad de los jueces y de los principios sobre los que basaban la aplicación de las leyes, hablan entre otros, los indígenas informantes de Sahagún, así como el célebre oidor y doctor Alonso de Zurita. Este último, en su *Breve y Sumaria Relación,* afirma, respecto de la forma indígena de administrar justicia, algo que nos recuerda el testimonio de Sahagún sobre las desafortunadas consecuencias que trajo consigo la supresión del sistema educativo de los indios:

"Preguntando a un indio principal de México qué era la causa porque ahora se habían dado tanto los indios a pleitos y andaban tan viciosos dijo: "Porque ni vosotros nos entendéis, ni nosotros os entendemos, ni sabemos qué queréis. Habéisnos quitado nuestra buena orden y manera de gobierno; y la que nos habéis puesto no la entedemos, e ansí anda todo confuso y sin orden y concierto. Los indios hanse dado a pleitos porque los habéis vosotros impuesto en ellos, y síguense por lo que les decís, e ansí nunca alcanzan lo que pretenden, porque vosotros sois la ley y los jueces y las partes y cortais en nosotros por donde queréis, y cuándo y como se os antoja. Los que están apartados que no tratan con vosotros, no traen pleitos y viven en paz; y si en tiempo de nuestra gentilidad había pleitos, eran muy pocos, y se trataba mucha verdad e se acababan en breve porque no había dificultad para averiguar cuál de las partes tenía justicia, ni sabían poner las dilaciones y trampas de ahora." [42]

Y luego refiriéndose a la forma de justicia practicada antes de la llegada de los españoles, nota el mismo Zurita:

[41] SAHAGÚN, fray Bernardino de, *op. cit.*, t. II, p. 81.
[42] ZURITA, Alonso de, Breve y Sumaria Relación..., en Icazbalceta, *Nueva Colec. de Documentos para la Historia de México,* siglo XVI, México, 1891; p. 110.

Los jueces ninguna cosa recibían en poca ni en mucha cantidad, temprano les traían la comida de palacio. Después de comer reposaban un poco, e tornaban a oir los que habían quedado, y estaban hasta dos horas antes que se pusiese el sol. En las apelaciones de estos iban ante otros doce jueces que presidían sobre todos los demás y sentenciaban con parecer del Señor.

Cada doce días el Señor tenía acuerdo o consulta o junta con todos los jueces sobre los casos arduos o criminales de calidad. Todo lo que con él se había de tratar iba muy examinado e averiguado. Los testigos decían verdad, ansí por el juramento que les tomaban, como por temor de los jueces, que se daban muy buena maña en averiguarla e tenían gran sagacidad con las preguntas e repreguntas que las hacían, e castigaban con gran rigor al que no la decía.

Los jueces ninguna cosa recibían en poca ni en mucha cantidad, ni hacían acepción de personas, entre grandes ni pequeñas, ricos ni pobres, e usaban en su judicatura con todos gran rectitud; y lo mesmo era en los demás ministros de justicia.

Si se hallaba que alguno recibía alguna cosa o se desmandaba algo en beber, o sentían algún descuido en él, si eran estas pocas cosas, los otros jueces lo reprendían entre sí ásperamente, e si no se enmendaba, a la tercera vez lo hacían trasquilar, e con gran confusión e afrenta lo privaban del oficio, que era tenido entre ellos por gran ignominia..., e porque un juez favoreció en un pleito á un principal contra un plebeyo, y la relación que hizo al Señor de Tezcuco no fue verdadera, lo mandó ahorcar, e que se tornase a rever el pleito, e así se sentenció por el plebeyo."[43]

Tan rígida forma de administrar justicia entre los nahuas muestra una vez más que la enseñanza y los principios jurídicos recibidos en el *Calmécac* formaban, como dice Sahagún, "jueces prudentes y sabios".[44] Mas, no sólo en la aplicación práctica de las leyes evidenciaban los nahuas un "rostro sabio y un corazón firme", sino también en lo que es igualmente importante: en la creación misma de sus leyes u ordenamiento jurídico. Es cierto que, al igual que en la gran mayoría de los pueblos antiguos, el derecho náhuatl tuvo su principal origen en la costumbre. Mas, tenemos también noticia cierta de conjuntos de leyes particulares formuladas por algunos reyes o señores como *Nezahualcóyotl,* de quien Ixtlilxóchitl nos conserva sus célebres *ordenanzas.*[45]

Pero, lo que más puede admirar a quien se adentra en el estudio del derecho de los nahuas —acudiendo a las fuentes

[43] *Ibid.*, p. 111.
[44] SAHAGÚN, fray Bernardino de, *op. cit.*, t. II, p. 81.
[45] IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva, *Obras Históricas*, t. I, pp. 237-239.

que ya hemos mencionado, así como a los varios cronistas que ofrecen también información de carácter jurídico— es el hecho certeramente demostrado por Carlos H. Alba, de la existencia de numerosas disposiciones y leyes que corresponden de algún modo a las principales ramas del actual derecho positivo.[46]

Esto deja entrever no sólo la amplitud y riqueza de un derecho que cubre los aspectos más importantes de las relaciones humanas en los planos civil, mercantil, penal, procesal y aún hasta cierto punto inter-estatal (lo referente a alianzas, embajadas y guerras), sino sobre todo la reciedumbre de los bien cimentados principios jurídicos nahuas. Porque, a través de los mencionados sectores del derecho, encontramos siempre la misma idea fundamental inculcada en el *Calmécac* de "cómo hay que respetar a las personas" y "cómo hay que entregarse a lo conveniente y recto".[47]

Puede, pues, afirmarse que uniendo derecho y moral a la luz de un solo principio supremo, que alcanzó su más elevada expresión en la *Huehuetlamanitiliztli* (antigua regla de vida), llegaron los *tlamatinime* a elaborar una doctrina unitaria acerca del sentido de la acción humana, personal y social. Lo cual puede corroborarse aún atendiendo al móvil mismo del bien obrar moral y jurídico. No fue éste, como ya se indicó al tratar de la supervivencia después de la muerte, la esperanza de una retribución proporcional a las acciones realizadas en esta vida. Porque, en el pensamiento náhuatl el destino del hombre en el más allá depende sólo de la voluntad inexorable de *Ometéotl*. Lejos, pues, de lo que llamaríamos un "utilitarismo metafísico", el móvil náhuatl del obrar rectamente parece estar situado en un doble plano personal y social. En primer lugar, hay que

[46] Véase el citado trabajo del Lic. Carlos H. Alba, *Estudio comparado entre el derecho azteca y el derecho positivo mexicano*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1949. Debe notarse acerca del valioso estudio de Carlos H. Alba que la sistematización que hace de los preceptos jurídicos de los nahuas ordenándolos por artículos y redactándolos según el esquema de los modernos códigos, no implica la idea de que las leyes y ordenamientos nahuas hayan sido formulados originalmente en forma semejante. Es necesario repetir que se trata de una comparación con el derecho positivo mexicano. Para facilitarla se da a las múltiples disposiciones legales esparcidas aquí y allá en los textos y cronistas la forma artificial de artículos insertos en Códigos. Pero, como lo muestran las 929 citas del libro de Alba, cada uno de los preceptos nahuas transcritos no es fruto de suposiciones, sino que está apoyado en el testimonio histórico de autores, tales como Sahagún, Zurita, Ixtlilxóchitl, Mendieta, Torquemada, etc.

Se trata por tanto de una obra de auténtico valor, que nos introduce en el mundo del derecho náhuatl, facilitando la localización de sus preceptos y leyes desde el punto de vista de la legislación mexicana vigente.

[47] Véase el ya citado "Huehuetlatolli, Documento A", en *Tlalocan*, t. I, p. 97.

buscar "lo conveniente, lo recto" porque sólo así se logrará poseer un "rostro y un corazón verdadero", o como con frecuencia se repite en los *Huehuetlatolli:* realizando "lo conveniente, lo recto", "con esto estarás en pie, serás verdadero".[48]

Y al lado de este primer ideal de perfeccionamiento personal, aparece también el móvil de la necesaria convivencia y la legítima aprobación social. Tratando así de la forma como debe uno comportarse al hablar con sus semejantes, se hace la siguiente consideración que pone de manifiesto el segundo de los móviles que hemos mencionado:

"No con envidia,
ni con tu corazón torcido,
vendrás engreído, vendrás hablando.
Sino que harás bueno
tu canto y tu palabra.
Con lo cual serás bien estimado,
y podrás convivir con la gente." [49]

Y como una prueba de que no se trata de una mera opinión aislada y sin resonancia en el pensamiento náhuatl, damos otro breve texto en el que en forma más universal aún se expresa la misma idea:

"Si obras bien,
serás estimado por ello,
se dirá de ti
lo conveniente, lo recto." [50]

Tal era el profundo sentido de autoperfección y genuina aprobación social de lo "conveniente", lo recto, que daban los nahuas a su obrar. Y este doble motivo es uno en el fondo, ya que la verdadera estima y aprobación de la sociedad debe corresponder tan sólo al "rostro y corazón" bien formado que practica en la tierra "lo conveniente, lo recto". Así es como en función de su ideal de control y perfeccionamiento humano, concibieron los sabios nahuas esta rica doctrina, que con razón podemos llamar *ético-jurídica,* no obstante haber presentado tan sólo los puntos más sobresalientes de ella.[51]

48 OLMOS, fray Andrés de. *Ms. en Náhuatl*, fol. 112, r.
49 *Ibid.*, fol. 118, r.; *AP I*, 70.
50 *Ibid.*, fol. 112, r.; *AP I*, 71.
51 Abrigamos la esperanza de poder exponer alguna vez con la amplitud que se merece, la filosofía moral de los nahuas, aprovechando plenamente todo el material en náhuatl correspondiente al libro VI de la *Historia* de Sahagún, así como los numerosos textos morales de los varios *Huehuetlatolli*, recogidos principalmente por Olmos.

EXISTENCIA DE UNA CONCIENCIA HISTORICA EN EL MUNDO NAHUATL

Si, como hemos visto, fue grande la preocupación de los sabios nahuas por orientar a su pueblo en los aspectos moral y jurídico, correlativamente encontramos en ellos un profundo interés por conservar el recuerdo del origen y especialmente de los triunfos y fracasos de su gente. Porque, teniendo por misión aceptada y pregonada "el poner un espejo delante de la gente para que se conozca a sí misma y se haga cuerda", debió irse consolidando en su pensamiento la convicción de que la memoria de los hechos pasados era el mejor de los espejos que podían ponerse ante los hombres para que se conocieran como grupo o sociedad.

El hecho indudable es que, como vamos a comprobarlo acudiendo a las fuentes, el pueblo náhuatl poseyó lo que hoy llamaríamos una bien arraigada conciencia histórica. Hablan claramente en favor de esta afirmación los preceptos del *Calmécac* a que hemos ya aludido, entre los que se menciona el estudio de los *Xiuhámatl* o "libros de los años", llamados "Anales" por Ixtlilxóchitl, quien añade que ponían en ellos "por su orden las cosas que acaecían en cada un año, con día, mes y hora".[52]

Y si bien es cierto que la casi totalidad de estos códices históricos fueron destruidos durante y a raíz de la Conquista, poseemos unos pocos originales o reproducciones posteriores, así como sobre todo en mayor número, lo que llamaremos "alfabetización" o reducción a escritura del contenido de los *Xiuhámatl*. Ejemplos de esto son los *Anales de Cuauhtitlán*, el *Manuscrito de 1558* (leyenda de los Soles), la *Historia Tolteca chichimeca*, etc.[53]

[52] IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva, *Obras Históricas*, t. II, p. 17.

[53] Que en tiempos de los primeros frailes venidos a México había aún algunos Xiuhámatl auténticos nos lo prueban los testimonios de Sahagún, Olmos, Tovar, Durán, etc., quienes certifican que recibieron información de los indios sobre la base de sus pinturas. Por vía de ejemplo, citamos las palabras textuales

Otra prueba de esta conciencia histórica del pueblo náhuatl, la encontramos en la respuesta ya citada de los *tlamatinime* a los doce primeros frailes recién llegados a Tenochtitlan. Allí, se alude varias veces a la antigüedad y bien conservada memoria de sus tradiciones y hechos. Y aun se presenta esto como un argumento que deben tomar en cuenta los frailes. Porque, como dicen los *tlamatinime:*

"Ahora nosotros,
¿destruiremos
la antigua regla de vida?
La de los chichimecas,
de los toltecas,
de los acolhuas,
de los tecpanecas..."[54]

Y así como ésta hay por lo menos otras dos alusiones históricas igualmente significativas, primero a los reyes y señores que desde tiempos remotos guardaron su antigua regla de vida, y luego a los antiquísimos lugares, entre los que se mencionan, Teotihuacán y Tula, donde asimismo ésta fue observada. Pero, si esta serie de referencias históricas presentadas por los *tlamatinime* en circunstancias por demás dramáticas, ponen de manifiesto su hondo sentido histórico, que espontáneamente los llevó a buscar argumentos en los hechos pasados, hay todavía otro texto de los informantes de Sahagún, que parece ofrecer la prueba más completa de la existencia de una arraigada conciencia histórica entre los nahuas. Porque, el texto en cuestión viene a corroborar esto de muy peculiar manera. Se narra en él cómo a raíz de la consolidación del grupo azteca, gracias a los triunfos de *Itzcoatl* (rey de Tenochtitlan —según la *Crónica Mexicáyotl*— hacia el año 13 caña: 1427),[55] y del que habría de ser supremo consejero de los gobernantes mexicas, *Tlacaélel,* se ordenó la quema de los antiguos códices en que se guardaban las tradiciones, con el fin de establecer su versión oficial de la historia mexícatl. Y esto que superficialmente pudiera ser tomado como falta de conciencia histórica en *Itzcóatl* y *Tlacaélel,*

de Sahagún: "Todas las cosas que conferimos me las dieron por sus pinturas que aquella era la escritura que ellos antiguamente usaban. los gramáticos los declararon en su lengua, escribiendo la declaración al pie de la pintura..." *(Op. cit.,* t. I, p. 2.)

[54] *Colloquios y doctrina* (ed. W. Lehmann), p. 105; *AP I,* 72.

[55] TEZOZÓMOC, Fernando Alvarado, *Crónica Mexicáyotl,* traducc. directa del náhuatl por Adrián León, UNAM, México, 1949, p. 108.

prueba en realidad su sagacidad, porque conocedores de la importancia de las tradiciones, en las que hasta entonces ocupaban los aztecas un lugar secundario, decidieron suprimirlas para poder echar las bases de un nuevo sentimiento de grupo, ordenando la enseñanza de su versión azteca de la historia. Se satisfacían así por otra parte de lleno los anhelos de los nuevos señores *mexicas* que habían obtenido su primer gran triunfo al someter a los tecpanecas de *Azcapotzalco.* He aquí el texto mismo que nos refiere las preocupaciones de *Itzcóatl* acerca de la conciencia histórica de su pueblo:

> "Se guardaba su historia.
> Pero, entonces fue quemada:
> cuando reinó *Itzcóatl,* en México.
> Se tomó una resolución,
> los señores *mexicas,* dijeron:
> no conviene que toda la gente
> conozca las pinturas.
> Los que están sujetos (el pueblo),
> se echarán a perder
> y andará torcida la tierra,
> porque allí se guarda mucha mentira,
> y muchos en ellas han sido tenidos por dioses." [56]

Tratando, pues, de suprimir de la historia lo que a su juicio era "mucha mentira", como el aludido endiosamiento de muchos, dirigieron luego *Itzcóatl* y *Tlacaélel* su atención a crear una nueva tradición enaltecedora del pueblo *Mexícatl.* Aquí es donde posiblemente tuvieron su origen, gracias a la educación que supo encauzar el naciente sentimiento "nacionalista", los mitos peculiares del "pueblo del Sol" y de *Huitzilopochtli,* su dios protector.

Y si bien es cierto, que *Itzcóatl* y *Tlacaélel* no lograron suprimir la totalidad de las antiguas tradiciones, ya que muchas siguieron trasmitiéndose de palabra y sobre todo continuaron vivientes en los grupos nahuas vecinos de Tezcoco, Tlacopan, Tlaxcala, etc., sin embargo el solo intento de querer modificar la tradición histórica muestra que ésta era considerada como un factor de gran importancia en el mundo náhuatl. Tan

[56] *Textos de los informantes indígenas* (ed. facs. del Paso), vol. VIII, fol. 192, v.; *AP I*, 73. Un poco más abajo volveremos a ocuparnos de este mismo texto, en función de la cosmovisión místico-guerrera impuesta principalmente por *Tlacaélel* a los aztecas.

es así que pensaron los señores *mexicas* que de ello dependía fundamentalmente "el que anduviera o no torcida la tierra".

Constándonos ya por los varios testimonios presentados que existió entre los nahuas lo que llamamos hoy una profunda conciencia histórica, es menester que examinemos ahora cuál fue su manera de concebir la historia. En la primera línea del texto recién citado encontramos una mención expresa de la historia: "se guardaba su historia" *(ca mopiaya in iitoloca).* Un análisis del último término *iitoloca* nos mostrará un primer aspecto de la idea náhuatl que pretendemos conocer. Se trata de un compuesto de los siguientes elementos: *i-ito-lo-ca.* La raíz principal es *ito(a):* decir, que unida al infijo *-lo-* toma carácter pasivo y seguida del sufijo instrumental *-ca,* significa "lo que se dice". Anteponiéndose a estos elementos el prefijo personal *i-* (de alguno), todo el compuesto vale tanto como: "lo que se dice de alguno". Es, pues, la historia náhuatl *(Geschichte,* como no duda en traducir Seler),[57] el conjunto de lo que se dice acerca de quienes han vivido en la tierra. Mas, no se trata en la historia náhuatl de un mero decir sin fundamento, como lo hace ver otro texto de los *Anales de Cuauhtitlán,* en el que se afirma que se "oirá decir lo que se puso en papel y se pintó".[58]

O sea, que como lo certifican también los testimonios ya aducidos de los cronistas, los indios teniendo delante sus códices y pinturas "decían" o declaraban lo que allí estaba representado. De donde se infiere que, si bien la palabra declaratoria era fundamental para la trasmisión de la historia entre los nahuas, ésta suponía siempre la documentación a base de signos numéricos y pinturas. Tomando esto en cuenta no extraña oír que Ixtlilxóchitl, en el prólogo de su *Historia de la Nación Chichimeca,* nos hable de que para redactar ésta:

"me aproveché de las pinturas y caracteres que son con que aquellas están escritas y memorizadas sus historias, por haberse pintado al tiempo y cuando sucedieron las cosas acaecidas y de los cantos con que las conservaban autores muy graves en su modo de ciencia y facultad."[59]

Y es que, preocupados como estaban los nahuas por conservar la memoria del pasado, llegaron a contar con toda una

[57] SELER, Eduard, *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerke Fr. Bernardino de Sahagún,* p. 435.
[58] *Anales de Cuauhtitlán* (ed. de W. Lehmann), p. 104; *AP I, 51.*
[59] IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva, *op. cit.,* t. II, p. 17.

serie de personas que hoy designaríamos como "especialistas" en las principales ramas de la historia. Nota en este sentido el mismo Ixtlilxóchitl:

"tenían para cada género sus escritores, unos que trataban de los Anales *(Xiuhámatl)*, poniendo por su orden las cosas que acaecían en cada un año, con día, mes y hora.

Otros tenían a su cargo las genealogías y descendencias de los Reyes y Señores y personas de linaje, asentando por cuenta y razón los que nacían y borraban los que morían con la misma cuenta.

Unos tenían cuidado de las pinturas de los términos, límites y mojoneras de las ciudades, provincias, pueblos y lugares, y de las suertes y repartimientos de tierras, cuyos eran y a quién pertenecían..." [60]

Tan extraordinaria enumeración de las profesiones de quienes se ocupaban de ir dejando testimonio de los acontecimientos pasados, no es fruto de la imaginación de Ixtlilxóchitl, pues si recordamos lo dicho al comentar en el Capítulo I un texto de los *Colloquios*, en el que se habla de la diversificación del saber entre los nahuas, así como lo que se refiere al principio de la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, se verá que hay plena concordancia entre estas fuentes de tan distinta procedencia respecto de la existencia de "escuelas" o grupos de historiadores entre los nahuas.

Como una última prueba de la universal difusión de la *itoloca* o historia náhuatl que, cultivada por los sabios, alcanzaba luego amplia resonancia social, presentamos un cantar conservado por Alvarado Tezozómoc, en el que todo el pueblo que lo entona —como "recordación de los principales mexicanos muertos en la guerra de Chalco"— afirma que el Imperio *Mexícatl* sabe guardar la memoria de sus guerreros:

"La muerte
que nuestros padres, hermanos e hijos recibieron,
no les sucedió porque debieran nada,
ni por robar, ni por mentir,
ni por alguna vileza,
sino por valor y honra
de nuestra patria y nación
y por valor de nuestro imperio mexicano,
y honra y gloria
de nuestro dios y señor *Huitzilopochtli*,

[60] *Loc. cit.*

y recordación de perpetua memoria,
honra y gloria de ellos." [61]

Un pueblo que así sabía conservar el recuerdo de sus héroes y que tan pormenorizadamente rememoraba sus mitos y hechos pasados era en todo el rigor de la palabra: un pueblo con conciencia histórica. Lo cual creemos que equivale a decir que así como en el plano individual habían encontrado los *tlamatinime* la idea de persona: "rostro y corazón", así en el terreno social se habían descubierto como un grupo con una fisonomía y una trayectoria particulares en el tiempo. Un descubrimiento semejante es también filosofía, y lo que es más importante es filosofía con resonancias sociales.

En el caso concreto de los aztecas no es fantasía sostener que la más inmediata consecuencia deducida por ellos de su historia, fue su persuasión de ser —como lo ha notado Caso— "un pueblo con misión". Por esto, no dejan de cautivar nuestra atención las proféticas palabras de Chimalpain, que en sus *Anales* proyectó hacia el futuro la presencia histórica de la gran Tenochtitlan, tal como latía en su propia conciencia:

"En tanto que permanezca el mundo,
no acabará la fama y la gloria
de México-Tenochtitlan." [62]

Es ésta sólo una muestra de la confianza que la conciencia de su pasado supo inspirar en el ánimo de los pueblos nahuas. Porque, gracias a la historia que respondía a la pregunta sobre su origen remoto y que aun se aventuraba a hacer predicciones sobre el porvenir, pudieron sentirse los nahuas centrados en su mundo, no ya como forasteros, sino como creadores y herederos de una cultura —la *Toltecáyotl*—, palabra que abarca todo lo elevado y noble del mundo náhuatl.

[61] TEZOZÓMOC, Hernando Alvarado, *Crónica Mexicana*, notas de M. Orozco y Berra, cap. XXV, ed. de Editorial Leyenda, México, 1944, p. 94.

[62] CHIMALPAIN, Cuauhtlehuanitzin Domingo, *Memorial Breve de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, apud. W. Lehmann, *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*, p. 111; *AP I*, 75.

COSMOVISION MISTICO-GUERRERA DE TLACAELEL

Habiendo tratado de esas creaciones culturales, educación, moral, derecho e historia, comunes a los varios grupos nahuas de los siglos XV y XVI, parece oportuno aludir aquí al pensamiento y actuación casi increíbles de un extraordinario personaje azteca. Su obra, en cuanto creador de una forma de vida, que llegó a ser característica de los aztecas, dentro del mundo náhuatl resulta fundamental. El hombre a que nos referimos es *Tlacaélel,* consejero de los gobernantes mexicas. Pero, aunque parezca inverosímil, *Tlacaélel,* cuya obra se sintetiza en la consolidación de la supremacía azteca resulta casi un desconocido para la gran mayoría. Y no se debe esto a carencia de datos acerca de la figura de *Tlacaélel.*

Aun cuando fray Juan de Torquemada, al leer en la *Historia* del jesuíta José de Acosta las proezas de *Tlacaélel,* afirma que se trata sólo de un "personaje fingido e imaginario",[63] hay numerosas fuentes indígenas, independientes entre sí, que hablan acerca del gran consejero de los reyes *Itzcóatl, Motecuhzoma Ilhuicamina* y *Axayácatl.* Entre esas fuentes están: la *Crónica Mexicáyotl* escrita en náhuatl por Tezozómoc, en la que se ofrece la genealogía de *Tlacaélel;* la *Séptima Relación* de Chimalpain que nos da la fecha exacta de su nacimiento y datos valiosos sobre su actuación; los *Anales Tepanecas de Azcapotzalco,* las tres Relaciones dependientes de la llamada *Crónica X,* o sea, el *Códice Ramírez,* la *Crónica Mexicana* y la *Historia* de Durán; las alusiones que se encuentran en el *Códice Cozcatzin,* en un cantar mexicano del *Manuscrito de la Biblioteca Nacional,* así como verosímilmente dos representaciones pictográficas de los *Códices Xólotl* y *Azcatitlan.*[64]

Chimalpain en su *Séptima Relación* ofrece concretamente los siguientes datos acerca del nacimiento de *Tlacaélel:*

[63] TORQUEMADA, Fray Juan de. *op. cit.,* t. I, p. 171.

[64] Respecto del valor y origen de estos documentos e Historia, véase la sección que se consagra a su estudio en la *Introducción* de este libro.

Año *10 Conejo* (1398),
entonces, como lo sabían por tradición los ancianos mexicanos,
nacieron *Motecuhzoma* el viejo, *Ilhuicamina*,
el que brilla con resplandor de jade,
que vino al mundo, al momento en que el sol estaba ya elevado.
Su madre era una princesa de *Cuauhnáhuac* (Cuernavaca),
su nombre *Miyahuaxiuhtzin*.
Y *Tlacaélel*, que nació el mismo día por la mañana,
cuando el sol, como decimos, iba a elevarse.
De suerte que se dice que *(Tlacaélel)* era el mayor.
Su madre llamada *Cacamacihuatzin*,
era una princesa de *Teocalhuiyacan*.
Cada uno tuvo madre distinta,
pero tuvieron el mismo padre *Huitzilíhuitl II*,
rey de Tenochtitlan.[65]

La primera actuación de *Tlacaélel* en la vida pública de México-Tenochtitlan la describe la *Historia* de Durán. Hecha la elección del rey *Itzcóatl*, hacia 1424, los mexicas se vieron en la trágica disyuntiva de tener que aceptar servilmente las continuas vejaciones de que los hacía objeto el tirano *Maxtla* de Azcapotzalco, o reaccionar contra él, iniciando la guerra. Ante el peligro de ser aniquilados, *Itzcóatl* y los señores mexicas habían optado por someterse de la manera más completa a los tepanecas de Azcapotzalco. Decían que lo mejor era:

"que tomasen a su dios *Huitzilopochtli* y se fuesen a *Azcaputzalco* a poner en las manos del Rey todos con toda humildad para que hiciese dellos lo que fuese su voluntad, y que quizá los perdonarían y darían en *Azcapultzalco* lugar donde viviesen y los entretejerían entre los vecinos, ofreciéndose por esclavos de los de *Azcaputzalco*. . ." [66]

Fue entonces cuando el joven *Tlacaélel* habló por primera vez en público, incitando a los mexicas a una lucha, que iba a ser el principio de la grandeza de Tenochtitlan. He aquí las palabras de *Tlacaélel:*

"¿Qué es esto, mexicanos? ¿qué hacéis? Vosotros estáis sin juicio: aguardad, estáos quedos, dejadnos tomar más acuerdo sobre este negocio: ¿tanta cobardía ha de haber que nos habemos de ir a entretejer con los de Azcaputzalco? Y llegándose al rey, le dijo: Señor, ¿qué es esto? ¿cómo permites tal cosa? Hablad a ese pueblo; búsquese un medio pa

[65] CHIMALPAIN Cuauhtlehuanitzin, Francisco Diego Muñón, *Sixième et Septième Relations* (1358-1612). Publiés et traduites par Remi Simeon, Paris, 1889. p. 85, *AP I*, 76.
[66] DURÁN, fray Diego de, *op. cit.*, t. I, p. 70.

ra nuestra defensa y honor, y no nos ofrezcamos así tan afrentosamente entre nuestros enemigos." [67]

Largo y fuera de lugar sería relatar aquí el modo como vencieron los mexicas a los de Azcapotzalco. Baste repetir que, según el testimonio de Durán, Tezozómoc, Chimalpain, los *Anales Tepanecas de Azcapotzalco* y los *Códices Ramírez* y *Cozcatzin*, a *Tlacaélel* se debió principalmente esa primera victoria de tan grandes consecuencias.

Restablecida la paz, los textos nos refieren cuáles fueron los diversos actos y medidas tomadas por *Tlacaélel*. Constituído implícitamente en consejero de *Itzcóatl*, de quien afirma categóricamente el *Códice Ramírez* que "no hacía más que lo que *Tlacaélel* le aconsejaba", lo primero que emprendió fue una doble reforma: la concesión de títulos a los guerreros mexicas que se habían distinguido en la lucha, y la distribución de tierras al rey, a los señores, o nobleza recién constituída, y a cada uno de los barrios de la ciudad de México-Tenochtitlan.

En relación con este afán de engrandecer con títulos y tierras a los mexicanos, los informantes de Sahagún se refieren a otro hecho de suma importancia al que ya se aludió a propósito de la conciencia histórica existente en el mundo náhuatl. Relata el documento indígena que, terminada la guerra de Azcapotzalco, se reunieron *Itzcóatl* y los principales señores mexicas. Entre ellos, como es obvio, estaba *Tlacaélel*. Reunidos, determinaron quemar los códices y libros de pinturas de los vencidos tepanecas y aún los propios de los mexicas, porque en esos libros de pinturas la figura del pueblo azteca carecía de importancia. En realidad se había concebido la idea de imponer una nueva versión de su historia. Transcribimos de nuevo por su importancia en relación con *Tlacaélel*, parte del texto indígena que habla acerca de esta primera quema de códices, llevada a cabo mucho tiempo antes de las destrucciones ordenadas por los españoles:

"Se guardaba su historia.
Pero, entonces fue quemada.
Los señores *mexicas* dijeron:
no conviene que toda la gente
conozca las pinturas.
Los que están sujetos (el pueblo),

[67] *Loc. cit.*

se echarán a perder
y andará torcida la tierra,
porque allí se guarda mucha mentira,
y muchos en ellas han sido tenidos por dioses." [68]

La nueva visión de la historia mexícatl introducida entonces, se conserva en los textos de procedencia azteca que hoy día se conocen. En ellos, los mexicas aparecen frecuentemente emparentados con la nobleza tolteca. Las divinidades mexicas, especialmente *Huitzilopochtli,* se sitúan en un mismo plano con los dioses creadores de las diversas edades o "soles", es decir con *Tezcatlipoca* y con *Quetzalcóatl,* como puede verse, por ejemplo, en la *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas.* Pero sobre todo, se trasluce en la documentación azteca ese espíritu místico-guerrero, del "pueblo del Sol", o sea de *Huitzilopochtli,* que tiene por misión someter a todas las naciones de la tierra, para hacer cautivos, con cuya sangre habrá de conservarse la vida del astro que va haciendo el día.

Y a propósito del rango principal, que desde entonces asignaron los mexicas a su numen tutelar, *Huitzilopochtli,* dentro del antiguo panteón náhuatl, hay en la *Séptima Relación* de Chimalpain un breve pero expresivo pasaje:

"El primero en la guerra, el varón fuerte. *Tlacaélel,* como se verá en los libros de años, fue quien anduvo haciendo, quien anduvo siempre persuadiendo a los mexicas de que su dios era *Huitzilopochtil.*" [69]

La figura de *Huitzilopochtli* dejó de ser el numen tutelar de una pobre tribu perseguida y se fue agigantando cada vez más, gracias a la acción de *Tlacaélel.* La nueva versión de la historia mexícatl, tras la mencionada quema de códices, fue el camino para inculcar en el pueblo las ideas de *Tlacaélel.*

Huitzilopochtli aparece como el dios más poderoso. A él le dirigen las antiguas plegarias de la religión náhuatl y los sacerdotes componen también nuevos himnos en su honor, como los que ya existían a honra de *Quetzalcóatl* principalmente Identificado con el sol, *Huitzilopochtli* es al mismo tiempo quien da vida y conserva, alentando la guerra, esta quinta edad en que vivimos. He aquí uno de los himnos prehispánicos que alude a estas ideas, recogido por los informantes de Sahagún:

[68] *Textos de los informantes de Sahagún,* Vol. VIII, fol. 192, v.; *AP I,* 73.
[69] CHIMALPAIN, Cuauhtlehuanitzin, D. F. *op. cit.,* p. 106 *AP I,* 77.

¡*Huitzilopochtli*, el joven guerrero,
el que obra arriba, va andando su camino!

—"No en vano tomé el ropaje de plumas amarillas:
porque yo soy el que ha hecho salir al sol."

El Portentoso, el que habita en la región de las nubes:
¡uno es tu pie!

El habitador de la fría región de las alas:
¡se abrió tu mano!

Junto al muro de la región de ardores,
se dieron plumas, se van disgregando,
se dio grito de guerra... ¡Ea, ea, ho, ho!
Mi dios se llama Defensor de hombres.

Oh, ya prosigue, va muy vestido de papel,
el que habita en la región de ardores, en el polvo,
en el polvo se revuelve en giros.

Los de *Amantla* son nuestros enemigos:
¡ven a unirte a mí!
Con combate se hace la guerra:
¡ven a unirte a mí!

Los de *Pipiltlan* son nuestros enemigos:
¡ven a unirte a mí!
Con combate se hace la guerra:
¡ven a unirte a mí! [70]

Tlacaélel mismo insistió en la idea, si no es que la introdujo, de la necesidad de mantener la vida del *Sol-Huitzilopochtli* con el agua preciosa de los sacrificios.

Es cierto que ya antes de los mexicas había sacrificios humanos. Sin embargo, no se sabe que se practicaran con tanta frecuencia como entre ellos. La explicación de esto es tal vez que *Tlacaélel* supo inculcar a los varios reyes mexicas, de quienes fue consejero, la idea de que su misión era extender los dominios de *Huitzilopochtli*, para obtener víctimas con cuya sangre pudiera preservarse la vida del sol. De un breve discurso de *Itzcóatl*, de quien se dice, como ya vimos, que "no hacía más que lo que *Tlacaélel* le aconsejaba", transcribimos las siguientes palabras:

[70] "Canto a Huitzilopochtli" en *Veinte Himnos Sacros de la Nahuas*, versión de Angel Mª Garibay K., Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl, Instituto de Historia, Universidad Nacional de México, México, 1958, p. 31; *AP I*, 78.

"éste es —dice— el oficio de *Huitzilopochtli*, nuestro dios, y a esto fue venido: para recoger y atraer a sí y a su servicio todas las naciones con la fuerza de su pecho y de su cabeza..." [71]

En honor de *Huitzilopochtli*, se empezó a edificar luego —por consejo también de *Tlacaélel*— un templo mayor, rico y suntuoso. En él se iban a sacrificar numerosas víctimas al *Sol-Huitzilopochtli*, que había llevado a los mexicas a realizar grandes conquistas: primero de los señoríos vecinos, y luego de los más lejanos de Oaxaca, Chiapas y Guatemala. Hablando con el rey *Motecuhzoma Ilhuicamina*, a propósito de la dedicación del templo mayor de Tenochtitlan, se expresó así *Tlacaélel:*

"Sacrifíquense esos hijos del Sol, que no faltarán hombres para estrenar el templo cuando estuviese del todo acabado. Porque yo he pensado lo que de hoy más se ha de hacer; y lo que se ha de venir a hacer tarde, vale más que se haga desde luego, porque no ha de estar atenido nuestro dios a que se ofrezca ocasión de algún agravio para ir a la guerra. Sino que se busque un cómodo y un mercado donde, como a tal mercado, acuda nuestro dios con su ejército a comprar víctimas y gente que coma; y que bien, así como a boca de comal de por aquí cerca halle sus tortillas calientes cuando quisiera y se le antojase comer, y que nuestras gentes y ejércitos acudan a estas ferias a comprar con su sangre y con la cabeza y con su corazón y vida las piedras preciosas y esmeraldas y rubíes y las plumas anchas y relumbrantes, largas y bien puestas, para el servicio del admirable *Huitzilopochtli*." [72]

Y precisando luego en donde podría estar ese *tianguis* o mercado, en el cual el *Sol-Huitzilopochtli* "compraría" por medio de la guerra su alimento, continúa:

... Este tinguez y mercado, digo yo *Tlacaélel*, que se ponga en Tlaxcala y en Huejotzinco, y en Cholula y en Atlixco, y en Tliliuhquitépec y en Técoac, porque si le ponemos más lejos como en Yopitzinco o en Michoacán o en la Huasteca o junto a esas costas, que ya nos son todas sujetas, son provincias muy remotas y no lo podrían sufrir nuestros ejércitos. Es cosa muy lejana, y es de advertir que a nuestro dios no le son gratas las carnes de esas gentes bárbaras. Tiénelas en lugar de pan blanco y duro, y como pan desabrido y sin razón, porque como digo, son de extraña lengua y bárbaros, y así será muy acertado que nuestro mercado y feria sea en estas seis ciudades que he nombrado; conviene a saber, Tlaxcala, Huejotzinco, Cholula, Atlixco, Tliuhquitépec y Técoac, la gente de los cuales pueblos tendrá nuestro dios por pan ca-

[71] DURÁN, fray Diego de, *op. cit.*, t. I, p. 95.
[72] DURÁN, fray Diego de, *op. cit.*, t. I, p. 241.

liente que acaba de salir del horno, blando y sabroso... Y ha de ser esta guerra de tal suerte, que no pretendamos destruirlos, sino que siempre se esté en pié, para que cada y cuando quiera que queramos, y nuestro dios quiera comer y holgarse, acudamos allí como quien va al mercado a mercar de comer...[73]

Tal fue en el pensamiento de *Tlacaélel* el origen de las "guerras floridas", organizadas para obtener víctimas que ofrecer a su dios *Huitzilopochtli.* Y así como introdujo reformas en el pensamiento y culto religioso, así también transformó, como pormenorizadamente lo refiere el mismo Durán, el orden jurídico, el servicio de la casa real de *Motecuhzoma,* el ejército, la organización de los *pochtecas* o comerciantes, y aún, por no dejar, llevó a cabo la creación de un verdadero jardín botánico en Oaxtépec, en las cercanías de Cuautla, en el actual Estado de Morelos.[74]

Tal fue el modo como consolidó *Tlacaélel* la grandeza mexícatl. Sin aceptar jamás la suprema dignidad de rey o *tlatoani* que insistentemente le ofrecieron, al morir *Itzcóatl* y *Motecuhzoma Ilhuicamina,* de hecho fue él quien inspiró siempre los designios del pueblo del Sol. Significativas son en este sentido las palabras que pronunció cuando, después de la muerde de *Motecuhzoma,* se empeñaron los nobles mexicas, acompañados del rey de Tezcoco, en ofrecerle el supremo título de *tlatoani.* Las siguientes palabras de *Tlacaélel,* conservadas por el mismo Durán, muestran claramente la actitud del gran consejero de los señores mexicas:

"Por cierto, hijos míos, yo os lo agradezco
y al rey de Tezcuco
pero venid acá:
yo os quiero que me digáis
de ochenta años á esta parte,
o noventa que ha que pasó la guerra de Azcaputzalco,
¿qué he sido? ¿en qué lugar he estado?

¿Luego no he sido nada?
¿pues para qué me he puesto corona en la cabeza?
¿ni he usado de las insignias reales que los reyes usan?
¿luego no ha valido nada todo cuanto he juzgado y mandado?
¿luego injustamente he muerto al delincuente

73 *Op. cit.*, p. 242.

74 Todavía en la actualidad quedan algunos vestigios arqueológicos del "jardín botánico" de Oaxtepec, Morelos.

y he perdonado al inocente?
¿luego no he podido hacer señores,
ni quitar señores como he puesto y compuesto...?

Mal he hecho en vestirme las vestiduras
y semejanzas de los dioses,
y mostrarme sus semejanzas,
y como tal dios tomar el cuchillo y matar y sacrificar hombres;
y si lo pude hacer
y lo he hecho ochenta o noventa años ha,
luego rey soy y por tal me habéis tenido;
¿pues qué más rey queréis que sea?...[75]

El mejor comentario de tan expresivo discurso de *Tlacaélel*, en el que el paralelismo de sus frases deja traslucir claramente su procedencia náhuatl, nos lo ofrece el *Códice Ramírez:*

"Y no le faltaba razón —se afirma allí— porque con su industria, no siendo rey, hacía más que si lo fuera... porque no se hacía en todo el reino más que lo que él mandaba." [76]

Siendo pues *Tlacaélel* el verdadero creador de la grandeza del pueblo mexícatl, no es de extrañar que en la *Crónica Mexicáyotl* de Tezozómoc reciba un título que no hemos visto atribuído a ningún otro señor o capitán del mundo náhuatl prehispánico. Textualmente dice así el texto indígena, al hablar de la derrota de los tlatelolcas, en tiempos de *Axayácatl:*

"Ya se dijo que cuando fueron vencidos los tlatelocas, esto lo llevó a cabo *Axayácatl*. Y esto sucedió cuando aún vivía aquel varón llamado *Tlacaélel*, el *Cihuacoatl*, conquistador del mundo *(in cemanahuac Tepehuan)*.[77]

Los textos aducidos han puesto de manifiesto la importancia del pensamiento y la acción de *Tlacaélel*, como organizador de la que hemos llamado "visión místico-guerrera" de los aztecas. Sin embargo, lo dicho acerca de *Tlacaélel*, no ha sido en

[75] DURÁN, fray Diego de, *op. cit.*, p. 326. Parece indudable que las palabras de *Tlacaélel*, afirmando haber influído 80 ó 90 años, desde que pasó la guerra de Azcapotzalco, son una mera exageración retórica, ya que según las cronologías de ordinario aceptadas, *Motecuhzoma Ilhuicamina* murió hacia 1469, después de haber gobernado 29 años. En todo caso, habían transcurrido aproximadamente 43 años desde que fueron vencidos los Tepanecas de Azcapotzalco.
[76] *Códice Ramírez*, en *op. cit.*, p. 85.
[77] TEZOZÓMOC, Fernando Alvarado, *Crónica Mexicáyotl*, traducción del náhuatl por Adrián León, Instituto de Historia, UNAM, México, 1949, p. 121: *AP I*, 79.

modo alguno una exposición completa de su pensamiento y acción. Semejante estudio sigue haciendo falta. Porque, solo presentando, en función de las fuentes, los más diversos aspectos del pensamiento de *Tlacaélel,* podrá llegarse a comprender el meollo, más profundo de la que acertadamente llamó el Dr. Alfonso Caso "filosofía del pueblo del Sol", o sea de la cosmovisión específicamente azteca.

Resulta significativo, que ya a principios del siglo XVII un hombre no directamente dedicado al estudio de nuestra historia antigua, como lo fue el célebre científico, según parece de origen alemán, Henrico Martínez, escribiera acerca de *Tlacaélel,* afirmando que era el famoso *Cihuacóatl* "a quien se debía casi toda la gloria del Imperio Mexicano".[78]

Gracias a *Tlacaélel,* esa visión del mundo, fundada en el concepto y en la realidad de la lucha, llegó a identificarse como la actitud propia de los aztecas. Dos pequeños cantares mexicanos en los que se afirma que la raíz y fundamento de México-Tenochtitlan está en la lucha, simbolizada por sus dardos y sus escudos, son quizás la más afortunada síntesis del pensamiento místico-guerrero iniciado por *Tlacaélel:*

"Con nuestros dardos,
con nuestros escudos
está existiendo la ciudad.[79]

Allí donde se tiñen los dardos,
donde se tiñen los escudos,
están las blancas flores perfumadas,
las flores del corazón:
abren sus corolas las flores del que da la vida,
cuyo perfume aspiran en el mundo los príncipes:
es Tenochtitlan." [80]

78 MARTÍNEZ, HENRICO, *Reportorio de los tiempos e Historia Natural de Nueva España,* Secretaría de Educación Pública, México, 1948, p. [illegible].
79 *Ms. Cantares mexicanos,* fol. 20 v.; *AP I,* 80.
80 *Ibid.,* fol. 18, r.; *AP I,* 81.

CONCEPCION NAHUATL DEL ARTE

Los ideales místico-guerreros de *Tlacaélel,* además de tener las ya mencionadas consecuencias en el terreno de la historia, de la religión con sus ritos y sacrificios y en la grandeza militar, comercial y política de los aztecas, resonaron también en la esfera del arte. Ya *Itzcóatl,* poco antes de morir, como lo refiere Durán apoyado en una "vieja relación y pintura", expresó el deseo de que se edificaran templos y se labraran en piedra las efigies de su dios *Huitzilopochtli,* de *Coatlicue* y de los otros dioses y reyes, sus antepasados.[81] Sus deseos y los de *Motecuhzoma Ilhuicamina* y los demás gobernantes mexicas se volvieron realidad.

El arte netamente azteca, inspirado en el pensamiento entusiasta y dominador del pueblo del Sol, hizo su aparición y llegó a ser extraordinario, particularmente en su escultura, no ya sólo en obras maestras de proporciones colosales —la impresionante *Coatlicue,* la cabeza de *Coyolxauhqui,* la piedra del Sol—, sino también en multitud de obras menores como la cabeza del hombre muerto, del Museo Nacional, el *Xólotl* del Museo de Stuttgart, el cráneo en cristal de roca del Museo Británico, y otras más.[82]

Pero esas creaciones en toda su grandeza y complejidad, inspiradas en la concepción místico-guerrera de *Tlacaélel,* como verdaderos enjambres de símbolos que son, resultan a veces para el hombre moderno de difícil comprensión. Numerosos han sido los empeños por acercarse a ellas para comprenderlas, gustarlas y "leer su mensaje". Sin embargo, pocos han tomado en cuenta, que sepamos, la existencia de textos indígenas por-

[81] Durán, fray Diego de, *op. cit.*, t. I, p. 123.

[82] Justino Fernández en su más reciente obra, *Arte Mexicano, de sus orígenes a nuestros días*, Porrúa, México, 1958, se expresa así al hablar de la escultura azteca (p. 49): "El arte azteca no tiene rival en su escultura; resumió tanto las posibilidades de las formas ideales geométricas, como los suaves refinamientos de antiguas tradiciones, pero a todo le dio nuevo aliento y vigor, y sobrepasó el dramatismo para alcanzar una original belleza trágica, a la que dio un sentido esplendente."

tadores de una reflexión consciente y madura acerca del posible significado de esas formas de creación artística. Los textos en cuestión conservan una vez más el testimonio de los *tlamatinime* que llegaron a forjarse una verdadera concepción náhuatl de su arte.

Dicha concepción, aplicable no sólo al arte azteca, sino más ampliamente al de los varios grupos nahuas, es consecuencia de su forma de pensar a base de "flores y cantos". Es tal vez la semilla de una de las más extraordinarias maneras de responder a la antigua pregunta ¿qué es el arte?, restringida aquí específicamente al arte náhuatl prehispánico.

Mas debe advertirse expresamente, que las reflexiones que culminaron con esta suprema creación del hombre náhuatl: su concepción del arte, aplicable simbólicamente al universo y a la vida entera, no son propiamente consecuencia del pensamiento de *Tlacaélel*. Aquí la visión místico-guerrera se restringe y limita. Nos acercamos en cambio a las flores y los cantos, al pensamiento que tuvo su raíz en los tiempos toltecas, pero que se cultivaba aún en ciudades como Tezcoco, Chalco y Huexotzinco en pleno siglo XV y principios del XVI. Los textos que sobre esta concepción náhuatl del arte aquí se aducen, tratan acerca de tres aspectos principales: *a)* el origen histórico del arte náhuatl, según la opinión de los informantes de Sahagún; *b)* la predestinación y características personales del artista náhuatl y *c)* las diversas clases de artistas.

a) *Origen histórico del arte náhuatl.*

Los informantes indígenas de Sahagún dan una versión del origen histórico de sus creaciones artísticas. Como es obvio, su versión es, más que nada, un testimonio de lo que creían y pensaban los indios viejos, por lo menos desde fines del siglo XV y principios del XVI, acerca del origen de su arte. Como en casi todas las grandes culturas, hablan de sus maravillosos tiempos pasados, en los cuales todo fue bueno y hermoso: en ellos nació la *Toltecáyotl*, el conjunto de las artes y los ideales de los toltecas.

La descripción que de la cultura tolteca nos ofrecen los informantes indígenas de Sahagún es muy expresiva. Después de hablar de los varios sitios en que moraron antes los toltecas, narran lo que saben acerca de Tula. Es interesante que los

datos que desde luego proporcionan son fruto de un conocimiento directo, casi experimental, de los restos dejados en Tula por los toltecas:

"De verdad allí estuvieron juntos,
estuvieron viviendo.
Muchas huellas de lo que hicieron
y que allí dejaron todavía están allí, se ven,
las no terminadas, las llamadas columnas de serpientes.
Eran columnas redondas de serpientes,
su cabeza se apoya en la tierra,
su cola, sus cascabeles están arriba.
Y también se ve el monte de los toltecas
y allí están las pirámides toltecas,
las construcciones de tierra y piedra, los muros estucados.
Allí están, se ven también restos de la cerámica de los toltecas,
se sacan de la tierra tazas y ollas de los toltecas
y muchas veces se sacan de la tierra collares de los toltecas,
pulseras maravillosas, piedras verdes, turquesas, esmeraldas..." [83]

A continuación, explicando el origen de todas esas creaciones de los toltecas, nos ofrecen los *tlamatinime* la visión ideal de la antigua cultura, de la que los nahuas posteriores afirmaban ser sus herederos:

"Los toltecas eran gente experimentada,
todas sus obras eran buenas, todas rectas,
todas bien hechas, todas admirables.

Sus casas eran hermosas,
sus casas con incrustaciones de mosaicos de turquesa,
pulidas, cubiertas de estuco, maravillosas.
Lo que se dice una casa tolteca,
muy bien hecha, obra en todos sus aspectos hermosa...
Pintores, escultores y labradores de piedras,
artistas de la pluma, alfareros, hilanderos, tejedores,
profundamente experimentados en todo,
descubrieron, se hicieron capaces
de trabajar las piedras verdes, las turquesas.
Conocían las turquesas, sus minas,
encontraron las minas y el monte de la plata,
del oro, del cobre, del estaño, del metal de la luna...

Estos toltecas eran ciertamente sabios,
solían dialogar con su propio corazón...

[83] *Textos de los informantes de Sahagún* (ed. facs. de Paso y Troncoso), Vol. VIII, fol. 172 r.—v., *AP I*, 82.

Hacían resonar el tambor, las sonajas,
eran cantores, componían cantos,
los daban a conocer,
los retenían en su memoria,
divinizaban con su corazón
los cantos maravillosos que componían..." [84]

Después de haber descrito así los informantes de Sahagún las extraordinarias dotes artísticas de los toltecas, resulta superfluo acumular citas de otros textos indígenas y de cronistas en apoyo de la elevada estimación en que tenían los nahuas de los siglos XV y XVI a sus antecesores toltecas. Tal vez la más radical comprobación de esto puede hallarse en el hecho de que la palabra *toltécatl* vino a significar en la lengua náhuatl lo mismo que "artista". En todos los textos en los que se describen la figura y los rasgos característicos de los cantores, pintores, orfebres, etc., se dice siempre de ellos que son "toltecas", que obran como "toltecas", que sus creaciones son fruto de la *Toltecáyotl*. Y hay incluso un texto en el cual, en forma general, se describe la figura del artista, refiriéndose precisamente a él como a un *toltécatl*. Transcribimos el mencionado texto, testimonio elocuente de la atribución que hacían los nahuas del origen de su arte a la cultura tolteca:

Toltécatl: el artista, discípulo, abundante, múltiple, inquieto.
El verdadero artista: capaz, se adiestra, es hábil;
dialoga con su corazón, encuentra las cosas con su mente.

El verdadero artista todo lo saca de su corazón;
obra con deleite, hace las cosas con calma, con tiento,
obra como tolteca, compone cosas, obra hábilmente, crea;
arregla las cosas, las hace atildadas, hace que se ajusten." [85]

Vista así brevemente la que pudiéramos llamar conciencia histórica náhuatl acerca del origen de su arte, pasamos a considerar el segundo punto: la predestinación que presuponía el llegar a ser un artista dentro del mundo náhuatl.

b) *Predestinación y características personales del artista náhuatl.*

No sólo en el mundo náhuatl, sino aun en nuestra propia cultura, es verdad aceptada que se requieren numerosas cuali-

[84] *Ibid.*, secciones tomadas de los fols. 172 v. a 176 r. *AP I*, 83.
[85] *Ibid.*, Vol. VIII, fol. 115 v.-116 r., *AP I*, 84.

dades para llegar a ser artista. En la ciencia y en el arte no deja de ser verdadero el refrán latino que dice: *Quod natura non dat, Salmantica non praestat* (lo que la naturaleza no da, Salamanca no lo suple). Pues bien, esto mismo, pero en función de su mitología y su pensamiento astrológico, lo repiten también los *tlamatinime* respecto de los artistas.

Para llegar a ser como los toltecas, hacía falta estar predestinado a ello. Esa predestinación se manifestaba de doble manera. Por una parte era necesario poseer una serie de cualidades: ante todo ser "dueño de un rostro y un corazón", es decir, tener una personalidad bien definida. Además, como lo veremos en el texto que a continuación se transcribe, convenía haber nacido en una de las varias fechas que según los conocedores del calendario adivinatorio, eran favorables a los artistas y a la producción de sus obras. Pero esto último estaba necesariamente condicionado a que el artista tomara en cuenta su destino, se hiciera digno de él y aprendiera a "dialogar con su propio corazón". De otra suerte, él mismo acabaría con su felicidad, perdería su condición de artista y se convertiría en un farsante necio y disoluto. He aquí el pensamiento de los *tlamatinime:*

"El que nacía en esas fechas *(Ce Xóchitl:* Uno Flor...),
fuese noble o puro plebeyo,
llegaba a ser amante del canto, divertidor, comediante, artista.
Tomaba esto en cuenta, merecía su bienestar y su dicha,
vivía alegremente, estaba contento
en tanto que tomaba en cuenta su destino,
o sea, en tanto que se amonestaba a sí mismo, y se hacía digno de ello.
Pero el que no se percataba de esto,
si lo tenía en nada,
despreciaba su destino, como dicen,
aun cuando fuera cantor
o artista, forjador de cosas,
por esto acaba con su felicidad, la pierde.
(No la merece). Se coloca por encima de los rostros ajenos,
desperdicia totalmente su destino.
A saber, con esto se engríe, se vuelve petulante.
Anda despreciando los rostros ajenos,
se vuelve necio y disoluto su rostro y su corazón,
su canto y su pensamiento,
¡poeta que imagina y crea cantos, artista del canto necio y disoluto!" [86]

[86] *Ibid.*, Vol. VII, fol. 300, *AP I*, 85.

Corroborando esa necesidad de tomar en cuenta su propio destino, existe otro texto en el que se presenta lo que pudiera llamarse el fundamento moral del artista. Se señalan en él las consecuencias que podía tener para el artista obrar con cordura, haciéndose observante de las tradiciones religiosas de su pueblo. Como en otros casos, se indica también en este texto en forma positiva y negativa lo que sucedía al artista que celebraba las diversas fiestas en honor de los dioses protectores del arte. En este caso se trata de la solemnidad que caía en el día calendárico "Siete Flor":

"Y el signo Siete Flor
se decía que era bueno y malo.

En cuanto bueno: mucho lo festejaban,
lo tomaban muy en cuenta los pintores,
le hacían la representación de su imagen,
le hacían ofrendas.

En cuanto a las bordadoras,
se alegraban también con este signo.
Primero ayunaban en su honor,
unas por ochenta días, o por cuarenta,
o por veinte ayunaban.

Y he aquí por qué hacían estas súplicas y ritos:
para poder hacer algo bien,
para ser diestros,
para ser artistas, como los toltecas,
para disponer bien sus obras,
para poder pintar bien,
sea en su bordado o en su pintura.

Por esto todos hacían incensaciones.
Hacían ofrendas de codornices.
Y todos se bañaban, se rociaban
cuando llegaba la fiesta,
cuando se celebraba el signo Siete Flor.

Y en cuanto malo (este signo),
decían que cuando alguna bordadora
quebrantaba su ayuno,
dizque, merecía
volverse mujer pública,
esta era su fama y su manera de vida.
obrar como mujer pública...,

Pero la que hacía verdaderos merecimientos,
la que se amonestaba a sí misma,

le resultaba bien:
era estimada,
se hacía estimable,
donde quiera que estuviese,
estaría bien al lado de todos,
sobre la tierra.
Como se decía también,
quien nacía en ese día,
por esto será experto
en las variadas artes de los toltecas,
como tolteca obrará.
Dará vida a las cosas,
será muy entendido en su corazón,
todo esto, si se amonesta bien a sí mismo." [87]

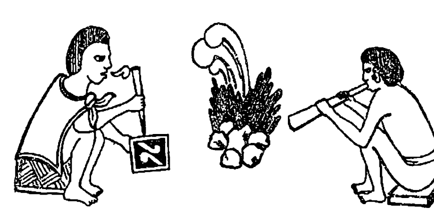
Al igual que los textos anteriores pudieran aducirse otros varios en los que se habla de la educación especial que recibían los distintos artistas: la severidad y los métodos de enseñanza de las *cuicacalli* o casas de canto. La forma como se proponían los maestros dar a los bisoños artistas "un rostro y un corazón firme como la piedra". Sin embargo, ante la imposibilidad de tratar todos estos temas, optamos por presentar en seguida las principales clases de artistas, tal como las describen los mismos nahuas. Al aparecer sus distintas figuras, se irán precisando otras varias características fundamentales del artista en el mundo náhuatl.

c) *Diversas clases de artistas.*

En la *Colección de Cantares Mexicanos* hay varios textos en los que se describen reuniones de poetas, cantores y danzantes. En su *Historia Chichimeca*, Ixtlilxóchitl habla también de algo muy semejante a lo que hoy llamaríamos academias literarias y musicales. Y en general, en casi todos los cronistas e historiadores antiguos, se repite que en el mundo náhuatl prehispánico había numerosas clases de artistas. Pero, tal vez el testimonio más interesante lo encontraremos de nuevo en los textos de los informantes de Sahagún.

Existe en la documentación náhuatl recogida por Fray Bernardino, toda una sección referente a las diversas categorías de artistas. Una vez más repetimos que no es posible presentar aquí toda esa sección. Unicamente daremos los textos que se

[87] *Ibid.*, Vol. VII, fols. 285-286. *AP I*, 86.



Tlahcuilo o pintor *(Códice Mendocino)*

Teucuitlapitzqui u orfebre *(Códice Florentino)*



Tlatecqui o gematista *(Códice Florentino)*



Amantécatl o artista de las plumas *(Códice Mendocino)*

refieren a algunas clases de artistas: el artista de las plumas, el pintor, el alfarero, el orfebre y el platero.

Comenzando por el *amantécatl*, artista de las plumas, veremos que el texto que describe su figura, señala ya dos cualidades fundamentales del artista náhuatl: poseer una personalidad bien definida, o como decían los sabios "ser dueño de un rostro y un corazón", y además de esto la que debe ser suprema finalidad de su arte: "humanizar el querer de la gente". Y después de presentar el lado positivo del *amantécatl*, que como se sabe, trabajaba penachos, abanicos, mantos y cortinajes maravillosos hechos de plumas finas, se traza luego en el mismo texto el lado negativo, aplicable a los torpes artistas de las plumas:

"*Amantécatl:* el artista de las plumas.
Integro: dueño de un rostro, dueño de un corazón.

El buen artista de las plumas:
hábil, dueño de sí,
de él es humanizar el querer de la gente.

Hace trabajos de plumas,
las escoge, las ordena,
las pinta de diversos colores,
las junta unas con otras.

El torpe artista de las plumas:
no se fija en el rostro de las cosas,
devorador, tiene en poco a los otros.
Como un guajolote de corazón amortajado,
en su interior adormecido,
burdo, mortecino,
nada hace bien.
No trabaja bien las cosas,
echa a perder en vano cuanto toca." [88]

La figura del *tlahcuilo*, pintor, era de máxima importancia dentro de la cultura náhuatl. El era quien pintaba los códices y los murales. Conocía las diversas formas de escritura náhuatl, así como todos los símbolos de la mitología y la tradición. Era dueño del simbolismo, capaz de ser expresado por la tinta negra y roja. Antes de pintar, debía haber aprendido a dialogar con su propio corazón. Debía convertirse en un *yoltéotl* "corazón endiosado", en el que había entrado todo el simbolismo y

[88] *Ibid.*, Vol. VIII, fol. 116 r., *AP I*, 87.

la fuerza creadora de la religión náhuatl. Teniendo a Dios en su corazón, trataría entonces de trasmitir el simbolismo de la divinidad a las pinturas, los códices y los murales. Y para lograr esto, debía conocer mejor que nadie, como si fuera un tolteca, los colores de todas las flores:

> "El buen pintor:
> tolteca (artista) de la tinta negra y roja,
> creador de cosas con el agua negra...
>
> El buen pintor: entendido,
> Dios en su corazón,
> que diviniza con su corazón a las cosas,
> dialoga con su propio corazón.
>
> Conoce los colores, los aplica, sombrea.
> Dibuja los pies, las caras,
> traza las sombras, logra un perfecto acabado.
> Como si fuera un tolteca,
> pinta los colores de todas las flores." [89]

La descripción del pintor y del artista de las plumas nos han ofrecido ya varios rasgos del artista en el mundo náhuatl. La figura del alfarero, *zuquichiuhqui*, "el que da forma al barro", "el que lo enseña a mentir", para que aprenda a tomar figuras innumerables, aparece en seguida. Sin ser un perrillo, la figura de barro semejará un perrillo; no siendo una calabaza, parecerá serlo. El alfarero dialogando con su propio corazón, "hace vivir a las cosas". Su acción da vida a lo que parece más muerto. "Enseñando a mentir a la tierra", tomarán forma en ella y parecerán vivir toda clase de figuras:

> "El que da un ser al barro:
> de mirada aguda, moldea,
> amasa el barro.
>
> El buen alfarero:
> pone esmero en las cosas,
> enseña al barro a mentir,
> dialoga con su propio corazón,
> hace vivir a las cosas, las crea,
> todo lo conoce como si fuera un tolteca,
> hace hábiles sus manos.

[89] *Ibid.*, fol. 117 v., *AP I*, 88.

El mal alfarero:
torpe, cojo en su arte,
mortecino." [90]

Concluiremos con un último texto en el que se presentan las figuras de orfebres y plateros. La nota fundamental de este texto es su realismo. La idea de que en el arte náhuatl se buscaba la representación, no por simbólica, menos dinámica de la vida. Al crear en el oro o en la plata la figura de un huasteco, o de una tortuga, o de un pájaro, o de una lagartija, se iba en pos de una imagen de la vida en movimiento. El texto que a continuación se transcribe, debido también a los informantes de Sahagún, es elocuente por sí mismo:

"Aquí se dice
cómo hacían algo
los fundidores de metales preciosos.
Con carbón, con cera diseñaban,
creaban, dibujaban algo,
para fundir el metal precioso,
bien sea amarillo, bien sea blanco.
Así daban principio a su obra de arte...

Si comenzaban a hacer la figura de un ser vivo,
si comenzaban la figura de un animal,
grababan, sólo seguían su semejanza,
imitaban lo vivo,
para que saliera en el metal,
lo que se quisiera hacer.

Tal vez un huasteco,
tal vez un vecino,
tiene su nariguera,
su nariz perforada, su flecha en la cara,
su cuerpo tatuado con navajillas de obsidiana.
Así se preparaba al carbón,
al irse raspando, al irlo labrando.

Se toma cualquier cosa,
que se quiera ejecutar,
tal como es su realidad y su apariencia,
así se dispondrá.

Por ejemplo una tortuga,
así se dispone del carbón,
su caparazón como que se irá moviendo,

[90] *Ibid.*, fol. 124 r., *AP I*, 89.

su cabeza que sale de dentro de él,
que parece moverse,
su pescuezo y sus manos,
que las está como extendiendo.

Si tal vez un pájaro,
el que va a salir del metal precioso,
así se tallará,
así se raspará el carbón,
de suerte que adquiera sus plumas, sus alas,
su cola, sus patas.

O tal vez cualquier cosa que se trate de hacer,
así se raspa luego el carbón,
de manera que adquiera sus escamas y sus aletas,
así se termina,
así está parada su cola bifurcada.
Tal vez es una langosta, o una lagartija,
se le forman sus manos,
de este modo se labra el carbón.

O tal vez cualquier cosa que se trate de hacer,
un animalillo o un collar de oro,
que se ha de hacer con cuentas como semillas,
que se mueven al borde,
obra maravillosa pintada,
con flores." [91]

La presentación de textos indígenas acerca del origen histórico del arte náhuatl, la predestinación y características personales del artista y finalmente la descripción de los artistas de la pluma, los pintores, los alfareros, los orfebres y plateros, dan al menos una idea de la riqueza documental de que se dispone para un estudio especializado acerca de la concepción náhuatl del arte. Ese estudio podría aprovechar los textos aducidos y otros muchos más que hemos omitido. Se podría asimismo acudir a códices en los que se ilustra pictográficamente mucho de lo que encontramos en los textos. Resultan fundamentales a este respecto los *Códices Mendocino y Florentino*, para no citar otros más.

Después de estudiar en códices, textos indígenas y cronistas lo que podríamos llamar el pensamiento estético de los nahuas, el paso definitivo consistiría en tratar de descubrir la aplicación que hacían de estas ideas los artistas nativos en sus obras de arte descubiertas por la arqueología. Solamente así,

[91] *Ibid.*, Vol. VIII, fol. 44 v., *AP I*, 90.

relacionando códices, textos, cronistas y hallazgos arqueológicos, será posible penetrar por lo menos un poco en las modalidades y simbolismo propios del arte de la cultura náhuatl.

Quien haya leído con detenimiento los varios textos citados, podrá entrever la posibilidad que ofrecen para ir precisando poco a poco el sentido y las categorías propias del arte indígena. No aplicando *a priori* los cánones occidentales, sino descubriendo sus moldes e implicaciones propias, gracias a la lingüística, la filología, la arqueología y el estudio integral de la cultura, es como podrá uno acercarse al arte maravilloso de los nahuas.

Podrá verse entonces al artista náhuatl, heredero de la gran tradición tolteca, al predestinado en función del *tonalámatl,* convertido en un ser que "dialoga con su propio corazón", *moyolnonotzani,* que rumia por así decirlo, los viejos mitos, las tradiciones, las grandes doctrinas de su religión y filosofía. Dialogando con su corazón, podrá atraer al fin sobre sí mismo la divina inspiración. Se convertirá entonces en un *yoltéotl,* "corazón endiosado", que equivale a decir visionario, anhelante de comunicar a las cosas la inspiración recibida. Podrá ser el papel de amante de los códices, el lienzo de un muro, la piedra, los metales preciosos, las plumas o el barro.

El proceso psicológico que ha precedido a la creación artística logrará entonces su culminación. El artista, *yoltéotl,* "corazón endiosado", se esfuerza y se angustia por introducir a la divinidad en las cosas. Al fin, como se ha visto en los textos, llega a ser un *tlayolteuhuiani,* "aquél que introduce el simbolismo de la divinidad en las cosas". "Enseñando a mentir", no ya sólo al barro, sino también a la piedra, al oro y a todas las cosas, crea entonces enjambres de símbolos, incorpora al mundo de lo que no tiene alma, la metáfora de la flor y el canto y permite que la gente del pueblo, los *macehuales,* viendo y "leyendo" en las piedras, en los murales y en todas sus obras de arte esos enjambres de símbolos, encuentren la inspiración y el sentido de sus vidas aquí en *tlaltícpac,* sobre la tierra. Tal es quizás el meollo de esa concepción náhuatl del arte, humano y de posibles consecuencias de validez universal.

Para concluir, puede apuntarse siquiera otra idea: conocer el alma del artista y el sentido del arte en el mundo náhuatl no es algo estático y muerto. Puede constituir una verda-

dera lección de sorprendente novedad dentro del pensamiento estético contemporáneo. En la concepción náhuatl del arte hay atisbos e ideas de una profundidad apenas sospechada. Recuérdese solamente que para los sabios nahuas la única manera de decir palabras verdaderas en la tierra era encontrando "la flor y el canto de las cosas", o sea el simbolismo que se expresa por el arte.

Hemos presentado en los dos últimos capítulos las principales ideas nahuas acerca del tema del hombre, considerado como un objeto hechura de *Ometéotl*, que nace en *tlaltícpac* para aprender a desarrollar una cara y fortalecer su corazón; que tiene que actuar en este mundo de ensueño, hecho verdad por "hallarse en la mano" del Dueño del cerca y del junto; y que tiene frente a sí el enigma del más allá: "de lo que nos sobrepasa, la región de los muertos".

Se vio luego al hombre como un sujeto creador de un sistema educativo que capacita a los nuevos seres humanos a cumplir su destino: *Calmécac* y *Telpochcalli* donde se hacen sabios los rostros ajenos y se humaniza el corazón de la gente. Y esto siempre en función de una norma de conducta ético-jurídica, la *Huehuetlamanitiliztli* (la antigua regla de vida), que lleva a buscar "lo conveniente, lo recto en sí mismo", para lo cual ayuda conocer el pasado histórico rico en enseñanzas de tipo moral y de toda índole, así como el más profundo sentido humano de su arte. De este modo, por la educación, la moral, el derecho, la historia, y el arte —creaciones del hombre— es como trataron los *tlamatinime* de guiar su acción sobre la tierra, lugar de ensueño, "que se mueve de aquí para allá como una canica, en la palma de la mano de *Ometéotl*".

Al hombre náhuatl de los siglos XV y XVI, sobre todo a los célebres *tlamatinime*, hay que atribuir sin duda el postrer florecimiento alcanzado en lo que se refiere a estos valores e instituciones culturales. Sin embargo, los mismos sabios prehispánicos de la época azteca tuvieron conciencia de que en realidad eran ellos herederos y sucesores de etapas culturales mucho más antiguas. Ya lo hemos visto en forma parcial, cuando en los textos citados atribuyen el origen de sus artes al esplendor tolteca.

Otro testimonio, elocuente por cierto, de esta misma actitud suya nos lo ofrecen las palabras pronunciadas por algunos *tlamatinime* sobrevivientes a la conquista, al responder a los frailes en los célebres "Coloquios" de 1524. Aludiendo entonces al origen de sus creencias, afirmaron sin vacilación que había que situar el origen de éstas en tiempos remotos y mencionaron los grandes centros ceremoniales de períodos muy anteriores:

"De esto, dicen, hace ya muchísimo tiempo,
fue allá en Tula,
fue allá en Huapalcalco,
fue allá en Xuchatlapan,
fue allá en Tlamohuanchan,
fue allá en Yohuallichan,
fue allá en Teotihuacán..." [92]

La reiterada aparición de este sentido histórico aquí y en otros textos y el deseo de inquirir, hasta donde es posible, acerca de los orígenes del pensamiento náhuatl que hemos estudiado como parece haber florecido en los días de los aztecas, nos ha movido a ofrecer en un nuevo capítulo los indicios e información que hemos allegado sobre los antecedentes y evolución de estas formas de ver y concebir al mundo, al hombre y a la divinidad. Nuestro propósito es dar al menos en bosquejo algo de lo que verosímilmente pudo ser la milenaria secuencia que permitió el postrer filosofar de los *tlamatinime*. A pesar de innumerables obscuridades, el estudio de los orígenes y evolución del pensamiento náhuatl ayudará a soslayar cuáles parecen haber sido las raíces, bien hondas, de una nueva forma de cultura que, como todo lo que es de verdad valioso y significativo, supone extraordinarios florecimientos anteriores, los cuales de un modo o de otro hicieron posible su gestación.

[92] *Colloquios y Doctrina...* (Ed. W. Lehmann), p. 104; *AP I*, 20.

Capítulo VI

EL PROBLEMA DE LOS ORIGENES Y EVOLUCION DEL PENSAMIENTO NAHUATL

Varias veces a lo largo de este libro hemos señalado las dificultades que implica pretender encontrar el origen y posible evolución de las ideas sobre las cuales se concentró y lucubró el pensamiento de los *tlamatinime* del siglo xv y principios del xvi. Obviamente los textos que se conservan, varios de los cuales se han analizado aquí, proceden en su mayor parte del período inmediatamente anterior a la conquista. Son fruto de las reflexiones y planteamientos de problemas de los *tlamatinime* de Tezcoco, México-Tenochtitlan y de otros centros contemporáneos acerca de la divinidad, el universo, la muerte y el destino del hombre en la tierra.

En esos textos hemos encontrado diferencias de opinión y en algunos casos actitudes opuestas. Bastaría con recordar las diversas posiciones de que hemos hablado en el capítulo IV, respecto del problema de la supervivencia después de la muerte o las tendencias de los seguidores del pensamiento místico-militarista de Tlacaélel en contraposición con la actitud espiritualista de quienes cultivaron la que hemos descrito como "filosofía de flor y canto".

Mas, a pesar de los manifiestos antagonismos y diferencias, salta a la vista que existe también un sustrato común de ideas y doctrinas que constituyen algo así como un marco de referencia dentro del cual los antiguos sabios piensan y plantean los problemas. Entre esas doctrinas están la idea o imagen del universo con sus rumbos cósmicos y sus estratos celestes e inferiores, los "soles" o edades del mundo que acaban de manera violenta, la idea del rostro masculino y femenino de Dios, la cuenta de los destinos a través de la cual corre el tiempo y la vida, las metáforas del "rostro y el corazón", de "la flor y el canto", y otros elementos culturales más.

Cuando los *tlamatinime* del siglo XV se refieren a éstas y otras concepciones, implícita o expresamente aceptan que se trata de un legado de etapas mucho más antiguas. En ocasiones piensan que provienen de los tiempos toltecas, que son fruto de las meditaciones del sabio sacerdote Quetzalcóatl. Y aun en casos, más bien aislados, llegan a situar su origen en épocas más remotas, relacionándolas con el pensamiento de los misteriosos fundadores de Teotihuacán, la Ciudad de los dioses, o con las creencias de antiguos inmigrantes aparecidos por las costas del Golfo de México que vivieron "en un tiempo del cual ya se ha perdido ahora la cuenta".

En otras palabras, como nosotros tenemos actualmente conciencia de que somos herederos de ideas y concepciones grecoromanas, judaicas y cristianas, para no recordar otras, y nos vemos condicionados consciente o inconscientemente por ellas, así también los *tlamatinime* parecen haber tenido cierta noticia, en el grado que se quiera, de algunos de sus propios antecedentes culturales, sobre todo en lo tocante a su visión del mundo, en función de la cual inevitablemente tuvieron que circunscribir sus reflexiones y su planteamiento de problemas. Creían que en esos antecedentes, mitos y doctrinas de tiempos más antiguos, se hallaban las raíces de la ulterior evolución de su cultura.

Para el moderno investigador de la filosofía de los *tlamatinime*, que no ha de contentarse con estudiar las formas prehispánicas de pensamiento como algo fuera del tiempo, sin orígenes ni evolución, el problema de esclarecer esos posibles antecedentes posee fundamental importancia.

Dejamos asentado desde luego que en esta búsqueda toda cautela parece poca. Para atribuir a una determinada doctrina un origen que se sitúa en una etapa cultural anterior es necesario encontrar evidencia suficiente en el campo de los testimonios históricos o de la arqueología. Con este enfoque crítico ensayaremos la búsqueda de cualquier indicio que nos permita aventurar al menos hasta cierto punto la presencia en etapas anteriores de lo que llegaría a ser sustrato de las doctrinas y concepciones fundamentales acerca de la divinidad, del hombre y del universo en el posterior pensamiento de los *tlamatinime*.

LOS MAS ANTIGUOS VESTIGIOS

Antecedentes para la comprensión de ulteriores lucubraciones en el pensamiento náhuatl prehispánico son los viejos mitos cosmogónicos y otras antiguas creaciones de cultura intelectual, entre ellas, distintas formas de ritos y varios sistemas para medir el tiempo. Originados al parecer esos mitos, ritos y calendarios en etapas culturales muy antiguas, podría decirse de ellos que constituyen algo así como el sustrato, en función del cual florecieron más tarde distintas formas de pensamiento. Aunque es difícil, y tal vez imposible, precisar el origen más remoto de esas creaciones que habrían de dar marco al pensamiento prehispánico, cabe afirmar que los hallazgos de la arqueología y unas cuantas referencias, más bien aisladas, en los textos indígenas permitan ya atribuirles considerable antigüedad.

Es cierto que las afirmaciones que se hacen en algunas fuentes indígenas acerca de los orígenes de mitos y creencias no son por sí solas prueba y testimonio indubitables. Pero, no podrá negarse al menos que son reflejo de una cierta manera de conciencia histórica que busca el origen, no ya sólo de hechos, sino también de ideas que, se piensa, tuvieron vigencia en etapas antiguas. Precisamente respecto de esas etapas anteriores, en las que hay total ausencia de otras formas de testimonio, toca a la arqueología esclarecer o desmentir lo que vagamente se expresa en algunos textos indígenas tardíos.

Con este criterio intentaremos aquí una primera búsqueda. Nos valdremos para ello de un texto, conservado en náhuatl con el ritmo y la estructura de un viejo poema, en el que se habla de los más remotos orígenes culturales de los pueblos de la región central de México. El texto fue transmitido por los informantes indígenas de Sahagún y se conserva en el Códice Matritense de la Real Academia. Constituye de hecho la respuesta dada por los nahuas de principios del siglo XVI acerca de sus orígenes, no sólo étnicos y lingüísticos, sino sobre todo culturales.

Formulada por Sahagún la pregunta acerca de quiénes eran

los aztecas o mexicas, responden los ancianos informantes elaborando una posible etimología para esclarecer su propio nombre. A continuación, en vez de referirse únicamente a la famosa peregrinación de las siete tribus nahuas procedentes de Chicomóztoc, o más concretamente a la venida de los aztecas desde las llanuras del norte, comienzan por dar cuenta de la llegada de pobladores mucho más antiguos, a quienes atribuyen no pocas de las creaciones culturales que más tarde habrían de ser patrimonio común de los pueblos nahuas y de otros dentro del ámbito del México antiguo.

Al evocar los viejos cantares, la respuesta de los informantes, deja traslucir su empeño por situar dentro de un contexto cultural más amplio a los pueblos nahuas de reciente aparición. Entreverando mitos y tradiciones, recuerdan no ya sólo a los toltecas, sino también a los fundadores de Teotihuacán y por fin a hombres aún más alejados en el tiempo como fueron los pobladores de la mítica Tamoanchan, gentes venidas de las costas del Golfo de México a las que atribuyen la invención del calendario y la posesión de libros sagrados con antiguas doctrinas religiosas.

Al comentar y dar aquí en versión castellana los pasajes más pertinentes de este antiguo texto para ahondar en las raíces sobre las que tal vez descansa la ulterior evolución del pensamiento náhuatl, tomaremos en cuenta asimismo aquellos hallazgos de la arqueología que puedan desmentir o confirmar lo asentado por el testimonio tradicional de los ancianos informantes de Sahagún. El texto, que conserva a las claras su carácter de antiguo cantar o poema dice así:

He aquí la relación
que solían pronunciar los ancianos:
en un cierto tiempo
que ya nadie puede contar,
del que ya nadie ahora puede acordarse,
quienes aquí vinieron a sembrar
a los abuelos, a las abuelas,
éstos, se dice,
llegaron, vinieron,
siguieron el camino,
los que vinieron a barrerlo,
vinieron a terminarlo,
vinieron a gobernar aquí en esta tierra,
que con un solo nombre era mencionada,
como si se hubiera hecho esto un mundo pequeño.

Por el agua en sus barcas vinieron,
en muchos grupos
y allí arribaron a la orilla del agua,
a la costa del norte,
y allí donde fueron quedando sus barcas,
se llama Panutla,
quiere decir, por donde se pasa encima del agua,
ahora se dice Pantla (Pánuco).
En seguida siguieron la orilla del agua,
iban buscando los montes,
algunos los montes blancos
y los montes que humean...
Además no iban por su propio gusto,
sino que sus sacerdotes los guiaban,
y les iba hablando su dios.
Después vinieron,
allá llegaron,
al lugar que se llama *Tamoanchan*,
que quiere decir "nosotros buscamos nuestra casa".
Y allí permanecieron algún tiempo.
Y los que allí estaban eran los sabios,
los llamados poseedores de códices.
Pero no permanecieron mucho tiempo
los sabios luego se fueron,
una vez más entraron en sus barcas
y se llevaron la tinta negra y roja,
los códices y las pinturas,
se llevaron todas las artes,
la música de las flautas.
Y cuando iban a partir
convocaron a todos los que iban a dejar,
les dijeron:
"Dice el Señor nuestro,
Tloque Nahuaque,
que es Noche y Viento,
aquí habréis de vivir,
aquí os hemos venido a sembrar,
esta tierra os ha dado el Señor nuestro,
es vuestro merecimiento, vuestro don.
Ahora lentamente se va más allá
el Señor nuestro, Tloque Nahuaque.
Y ahora también nosotros nos vamos,
porque lo acompañamos
a donde él va,
al Señor, Noche, Viento,
al Señor nuestro, Tloque Nahuaque
porque se va, habrá de volver,
volverá a aparecer,
vendrá a visitaros,

cuando esté para terminar su camino la tierra,
cuando sea ya el fin de la tierra,
cuando esté para acabarse,
él saldrá para ponerle fin.
Pero vosotros aquí habréis de vivir,
aquí guardaréis vuestro don, vuestro favor,
lo que aquí hay, lo que aquí brota,
lo que se encuentra en la tierra,
lo que hizo merecimiento vuestro
aquel a quien habéis seguido.
Y ahora ya nos vamos,
le seguimos,
adonde él va."
Enseguida se fueron los portadores de los dioses,
los que llevaban a cuestas los envoltorios,
dicen que les iba hablando su dios.
Y cuando se fueron,
se dirigieron hacia el rumbo del rostro del sol,
se llevaron la tinta negra y roja,
los códices y las pinturas,
se llevaron la sabiduría,
todo se lo llevaron,
los libros de cantos y las flautas.
Pero se quedaron
cuatro viejos sabios,
el nombre de uno era Oxomoco,
el de otro Cipactónal,
los otros se llaman Tlaltetecuin y Xochicahuaca.
Y cuando se habían marchado los sabios,
se llamaron y reunieron
los cuatro ancianos y dijeron:
"¿Brillará el Sol, amanecerá?
¿Cómo vivirán, cómo se establecerán los *macehuales* (el pueblo)?
Porque se ha ido, porque se han llevado
la tinta negra y roja (los códices).
¿Cómo existirán los macehuales?
¿Cómo permanecerá la tierra, la ciudad?
¿Cómo habrá estabilidad?
¿Qué es lo que va a gobernarnos?
¿Qué es lo que nos guiará?
¿Qué es lo que nos mostrará el camino?
¿Cuál será nuestra norma?
¿Cuál será nuestra medida?
¿Cuál será el dechado?
¿De dónde habrá que partir?
¿Qué podrá llegar a ser la tea y la luz?"
Entonces inventaron la cuenta de los destinos,
los anales y la cuenta de los años,
el libro de los sueños,

lo ordenaron como se ha guardado,
y como se ha seguido
el tiempo que duró
el señorío de los Toltecas,
el señorío de los Tepanecas,
el señorío de los Mexicas
y todos los señoríos chichimecas.[1]

La antigua relación, por medio de la cual querían vincularse los nahuas con gentes poseedoras de cultura desde tiempos remotos, es elocuente, y en su última parte, se vuelve dramática al narrar el modo como fueron redescubiertas las antiguas instituciones de los anales y las diversas formas de calendario. En el relato hay muchos elementos netamente míticos. La sola evocación de las figuras de Oxomoco y Cipactónal, que en otros textos aparecen como los progenitores de la especie humana, es ya prueba de ello. Sin embargo, en la fusión de elementos míticos con la antigua tradición histórica existe un propósito bien definido: tratar de dar una explicación acerca del origen de importantes instituciones culturales, como son el calendario, los anales, los cantares y otras más, vinculadas estrechamente con su pensamiento religioso.

La relación se refiere a tiempos muy antiguos "que ya nadie puede contar, de los que ya nadie ahora puede acordarse". De hecho se sitúan esos tiempos en una época anterior al esplendor teotihuacano ya que precisamente la relación, al hablar más adelante de la ulterior dispersión de aquellas gentes poseedoras del calendario y de los anales, mencionará que, en tanto que algunos habrían de marchar hacia el sur siguiendo la orilla del agua hasta llegar a lo que el texto llama la región de Cuauhtemallan, otros habrían de ir a establecerse precisamente a Teotihuacán.

De cualquier manera que quiera analizarse este texto debemos reconocer que en él se ofrece el testimonio de la conciencia que tenían los nahuas acerca de una supuesta o tal vez real antigüedad de elementos culturales que más tarde habrían de ser también posesión suya. Entre esos elementos o antiguas creaciones culturales cuyo origen se sitúa en tiempos que anteceden al mismo esplendor de Teotihuacán, están los siguientes:

a) La existencia de sistemas para medir el tiempo, con-

[1] Informantes de Sahagún, *Códice Matritense de la Real Academia*, fol. 191, r.-192, v., *AP I*, 92.

cretamente el *tonalpohualli,* o cuenta de los días y el *xiuhpohualli* o cuenta de los años, así como de otras formas de representación o escritura, ya que se habla de *cuicámatl* o "libros de canto".

b) La creencia en una suprema divinidad, invocada más tarde con los títulos de Tloque Nahuaque, Dueño del cerca y del junto, y de Yohualli, Ehécatl, Noche, Viento, así como en los ciclos cósmicos, manifiesta en el convencimiento de un inevitable fin de la edad en la que vive la humanidad presente.

c) La persuasión de que los orígenes de algunas de las artes que habrían de conocerse posteriormente como artes de los toltecas, tanto como de lo que se llamaría más tarde en náhuatl *tlamatiliztli* o sabiduría, deben situarse en tiempos muy antiguos.

A primera vista puede pensarse que las afirmaciones anteriores son fruto del afán de los informantes indígenas por atribuir una grande antigüedad a instituciones culturales que, sin duda, habían recibido ellos de otros pueblos. Sin embargo, si nuestro propósito en este capítulo es tratar de esclarecer hasta donde sea posible las más antiguas raíces de la ulterior evolución del pensamiento del México antiguo, debemos tomar en cuenta cualquier indicio o hallazgo que permita valorar al menos en parte estas afirmaciones de los informantes de Sahagún. Tan ingenuo sería aceptarlas como testimonio estrictamente histórico, como desecharlas a la ligera, pensando que se trata de puras fantasías. Obviamente el camino para poder aquilatar hasta un cierto grado el valor de lo afirmado por los informantes es el de los hallazgos de la arqueología.

Los orígenes del calendario y la escritura.

Comencemos por la primera de las afirmaciones, la que se refiere a la posible existencia de antiguas formas de escritura y de sistemas para medir el tiempo, concretamente el *tonalpohualli* o cuenta de los días y el *xiuhpohualli* o calendario solar de 365 días, en una época anterior al período tolteca de los siglos IX a XI d. C. Una primera búsqueda acerca de la antigüedad de estas formas de calendario y escritura en la época que designan los arqueólogos como horizonte clásico (siglos I-IX d. C.), permite esbozar un principio de respuesta. En Teotihuacán se han encontrado inscripciones, identificadas por

los arqueólogos Alfonso Caso y César Lizardi como de carácter calendárico. Según la opinión de estos investigadores puede sostenerse que los teotihuacanos tuvieron ya conocimiento tanto del *xiuhpohualli* como del *tonalpohualli.*[2] No pretendiendo aducir por ahora hallazgos procedentes de otras zonas arqueológicas, añadiremos tan sólo que el estudio de los glifos calendáricos del mundo maya clásico permite expresar igual afirmación respecto de esa cultura que tantas semejanzas guarda con la del Altiplano Central de México. Desde otro punto de vista, deben también mencionarse algunas pinturas murales que se conservan en palacios teotihuacanos, como los de Tetitla y Tepantitla, en los que hay representaciones de carácter pictográfico e ideográfico (por ejemplo, la voluta florida que indica el canto), algunas de las cuales habrían de emplearse también más tarde por los mismos nahuas de los siglos XV y XVI.

Pero, si sabemos que ya en el horizonte clásico había estas formas de representación, en particular las de carácter calendárico, cabe preguntarnos ahora, dando un paso más en la búsqueda: ¿hay alguna evidencia arqueológica que permita afirmar su existencia en tiempos anteriores a dicho horizonte, o lo que es lo mismo, en tiempos anteriores a la era cristiana? La respuesta a este problema nos la da la arqueología y la encontramos formulada con precisión por el mismo Caso que ha consagrado detenidamente su atención al tema de los orígenes de los calendarios prehispánicos. Como nos llevaría mucho tiempo presentar aquí de manera directa los testimonios que ofrece a este respecto la arqueología, nos limitamos a transcribir las propias palabras de Caso:

"Podemos ahora tratar de un aspecto que corresponde a una cultura superior, aquella que ya tiene escritura y calendario. Los datos que ha entregado el Carbón 14 en las muestras que mandamos a Libby, demuestran que ya existía en Mesoamérica una escritura y un calendario con el tonalpohualli y el año, en una época que podemos fijar por lo menos 600 años a. C.; pero este calendario aparece ya tan formalizado y tan unido a otros aspectos muy avanzados de la cultura mesoamericana (cerámica, esculturas en piedra, jades, pirámides, palacios, etcétera) que indudablemente es el resultado de una larga elaboración que arranca de varios siglos antes de la Era Cristiana."[3]

[2] CASO, Alfonso, "¿Tenían los Teotihuacanos conocimiento del Tonalpohualli?", *El México Antiguo,* México, 1937, Vol. IV, Nos. 3-4, pp. 131-143.

LIZARDI RAMOS, César, "¿Conocían el Xihuitl los Teotihuacanos?", *El México Antiguo,* México, 1955, Vol. VIII, pp. 220-223.

[3] CASO, Alfonso, "Relaciones entre el Viejo y el Nuevo Mundo. Una Obser

Queda claro que la arqueología ha logrado establecer la existencia de sistemas calendáricos y de otras formas de representación pictográfica e ideográfica, en el ámbito del México antiguo desde tiempos considerablemente anteriores al esplendor teotihuacano. Lo que es más, en función de antiguos hallazgos, cabe pensar que el origen del calendario ocurrió precisamente en algún lugar de las costas del Golfo de México. Así, sorprendentemente encontramos que la confrontación del testimonio de los informantes de Sahagún en este punto con los hallazgos de la arqueología, ha tenido un resultado positivo. No fue producto de fantasía afirmar, como ellos lo hicieron, que desde tiempos anteriores a Teotihuacán, "se inventaron la cuenta de los días (el *tonalpohualli)*, los anales y la cuenta de los años (el *xiuhpohualli)*".

Grande es la importancia que tiene para la comprensión de la ulterior evolución del pensamiento náhuatl saber que la existencia de estos sistemas calendáricos y de escritura se remonta a cerca de un milenio a. C. El calendario entre los mayas como entre los nahuas, zapotecas, mixtecas y otros varios pueblos del México antiguo, era como la espina dorsal que les permitía moverse, actuar y pensar dentro del tiempo. No ya sólo desde un punto de vista utilitario, en relación principalmente con la agricultura, sino también estrechamente ligado a las fiestas religiosas, a las conmemoraciones, a los mitos cosmogónicos y en una palabra a su vida social y religiosa, el calendario ocupó siempre lugar principalísimo y casi diríamos omnipresente. Desde otro punto de vista, su existencia pone de manifiesto que ya desde varios siglos antes de la era cristiana, hubo hombres dedicados a la especulación y a los cálculos matemáticos, ligados como es obvio con las observaciones astronómicas, todo ello principio y raíz de otras formas de pensamiento que no parece exagerado describir como primer fruto de una larga evolución en el ámbito de la cultura intelectual prehispánica.

La atribución de antiguas creencias.

Establecida así una cierta manera de concordancia entre el testimonio de los informantes de Sahagún y los descubrimientos

vación Metodológica", en *Cuadernos Americanos*, Año XXI, Vol. CXXV, México, Nov.-Dic. 1962, pp. 167-168.

de la arqueología por lo que se refiere a la antigüedad del calendario prehispánico y de otras formas de representación escrita, pasamos ahora a examinar las otras afirmaciones formuladas en el texto que estamos estudiando. Se dice en él que aquellos poseedores del calendario eran seguidores de un dios a quien llamaban "el Señor nuestro, Dueño del cerca y del junto (Tloque Nahuaque), que es Noche y Viento". Y al parecer aluden igualmente los informantes al viejo mito de las edades y soles cosmogónicos cuando dicen que ese dios que se marcha, "habrá de volver... cuando esté para terminar su camino la tierra... cuando sea ya el fin de la tierra... cuando esté para acabarse..."[4]

Al pasar a considerar estas afirmaciones de los informantes, repetimos que somos conscientes de que es más que problemático poder comprobar la atribución de creencias determinadas a gentes que vivieron en los tiempos teotihuacanos y más aún en el horizonte preclásico que los antecedió. Es evidente que en el orden de las creencias e ideas, los hallazgos arqueológicos tan sólo en grado muy limitado podrán desmentir o confirmar lo expresado por un texto de origen tan tardío. Por otra parte, lejos estamos de pretender demostrar que las afirmaciones de los informantes, especialmente cuando quieren atribuir un antiquísimo origen a sus propias creencias, sean en todo punto ciertas. Por ello nos circunscribimos ahora a buscar aquellos indicios que nos permitan fijar un cierto grado de antigüedad que verosímilmente pueda concederse a las creencias religiosas de que se habla en este texto.

Con este fin examinaremos la documentación que se conserva en algunos códices de origen prehispánico y en otros textos de procedencia indígena. Respecto del ámbito de la cultura náhuatl del altiplano cabe afirmar con base en estas fuentes que, al menos desde los tiempos toltecas, tuvo vigencia el mito o creencia de las edades o soles cosmogónicos al que constantemente se alude y respecto del cual la misma arqueología ofrece varios testimonios. Otro tanto puede decirse acerca de la fe en la divinidad suprema que, como hemos visto en los capítulos anteriores, es invocada con diversos títulos, entre ellos el de Tloque Nahuaque. Al lado de otros muchos dioses o númenes tutelares, creían ya los antiguos toltecas en la suprema divini-

[4] Informantes de Sahagún, *Códice Matritense de la Real Academia, Loc. cit.*

dad una y dual a la vez, conocida también con el nombre de Ometéotl, dios de la dualidad.

Como prueba de lo dicho bastará con recordar un antiguo himno conservado en la *Historia Tolteca-Chichimeca,* redactada, como se ha dicho, sobre la base de los informes proporcionados por indígenas de Tecamachalco, Puebla, hacia 1540. Las circunstancias en que, según la *Historia Tolteca-Chichameca,* fue cantado este himno, ponen de manifiesto su considerable antigüedad. En resumen puede decirse que las palabras del himno sirvieron a dos grupos de origen tolteca para identificarse y poder afirmar que pertenecían a una misma estirpe. El himno, que transcribimos aquí una vez más, corrobora la hipótesis de una antigua creencia tolteca en el supremo Dios de la Dualidad:

En el lugar del mando, en el lugar del mando gobernamos:
es el mandato de mi señor principal.
Espejo que hace aparecer las cosas.
Ya van, ya están preparados.
Embriágate, embriágate,
obra el Dios de la Dualidad,
el inventor de los hombres,
el espejo que hace aparecer las cosas.[5]

A lo largo de este libro, y especialmente en el capítulo III, se ha mostrado aduciendo otros antiguos testimonios, entre ellos varios fragmentos de algunos *huehuetlatolli* o discursos de los ancianos, así como otros himnos y cantares, que la divinidad dual, *Ometéotl,* era en el pensamiento náhuatl el mismo dios supremo que se invocaba también con otros títulos como el de *Moyocoyani,* "Inventor de sí mismo", *Huehuetéotl,* Dios viejo y también *Tloque Nahuaque,* "Dueño del cerca y del junto".

Ahora bien, si analizamos otras fuentes de origen no náhuatl, pero provenientes todas del ámbito cultural de la América Media, podrá tal vez ensayarse una cierta forma de inferencia capaz de acercarnos a una verosímil respuesta sobre la antigüedad de estas creencias. Encontramos justamente que en algunos textos indígenas del área maya, tan importantes como el celebérrimo *Popol Vuh* de los quichés y en algunos de los libros de *Chilam Balam* de los mayas de Yucatán se hace frecuente mención a la misma suprema divinidad. Aunque es cierto que los títulos con los que es invocada no son idénticos a los que co-

[5] *Historia Tolteca-Chichimeca,* Edición facsimilar de E. Mengin, p. 33, *AP I,* 34.

nocemos del mundo náhuatl, hay clara equivalencia en los atributos principalmente en aquellos que se refieren a su ser uno y dual a la vez. Así, si el Tloque Nahuaque de los nahuas es *in Tonan, in Totah*, "Nuestra madre", "nuestro padre", en el mundo mayance es *Alom. Qaholom*, "la que concibe, el que engendra". Y si en náhuatl de manera abstracta se le nombra *Ometéotl*, "Señor de la Dualidad", en el quiché del *Popol Vuh* se le invoca como *Cabauil*, "el de dos collares", que es al mismo tiempo *Quxcah* y *Quxuleu*, "Corazón del cielo y Corazón de la tierra".[6]

Y tratando de otras culturas que florecieron dentro del mismo marco geográfico de la América Media, hallamos también en el caso particular de los mixtecas el testimonio pictográfico que se conserva en los códices Selden I, Vindobonense y Gómez Orozco, así como en una antigua tradición recogida en la región de Cuilapa acerca de parecida creencia en la suprema dualidad creadora, masculina y femenina a la vez.[7]

Y es importante notar que en las fuentes que hemos mencionado, tanto de origen mayance como mixteca, la creencia en ese supremo dios dual aparece justamente ligada al mito de las edades o soles cosmogónicos y a la antigua visión del mundo con sus diversas orientaciones y planos superiores e inferiores, de la que hemos tratado ampliamente a propósito del pensamiento náhuatl, en el capítulo II del presente libro.

El hecho de la presencia de estas creencias y mitos desde los tiempos del horizonte postclásico (siglos IX-XI d. C.), no ya sólo entre los toltecas sino en el área maya y al menos también entre los mixtecas de Oaxaca, nos lleva a plantearnos la siguiente pregunta: ¿cuál puede ser el origen de este conjunto de mitos y concepciones que había logrado ya tan considerable difusión y aceptación por parte de pueblos apartados entre sí

[6] Véase: *Popol Vuh*, Las antiguas historias del quiché. Traducción, Introducción y Notas de Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica. Segunda Edición. México, 1953, pp. 83-88, y Libro de *Chilam Balam de Chumayel*, versión de Antonio Mediz Bolio, S. José, Costa Rica, 1930, pp. 53-60.

[7] Véase: *Codex Selden I*, en Kingsborough Lord, *Antiquities of Mexico*, Vol. I, London 1831, especialmente la página 1 del Códice.

CASO, Alfonso, *Interpretación del Códice Gómez de Orozco* (y reproducción facsimilar del mismo), Talleres de Impresión de Estampillas y Valores, México, s. f.

Respecto del *Códice Vindobonense* véase lo dicho acerca de la representación en él de la divinidad dual en *Interpretación del Códice Gómez de Orozco*, *op. cit.*, p. 13.

"La relación de Cuilapa", a la que también alude Caso en dicho trabajo, se conserva en: García, fray Gregorio, *Origen de los Indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales*, Madrid, 1729.

y de lenguas tan distintas como son los mixtecas, los mayas y quichés y las gentes de idioma náhuatl?

En busca de una respuesta a la pregunta anterior, no creemos aventurar novedad alguna si afirmamos que semejanzas tan manifiestas en el horizonte postclásico entre los nahuas, mayas y pueblos de Oaxaca, en cuanto a esa visión del mundo, parecen apuntar a un origen común, relacionado estrechamente con un más antiguo foco de cultura. El problema está precisamente en precisar cuál puede ser el antiguo foco del que partió la difusión de esas ideas y creencias. ¿Fue alguno de los que florecieron a raíz de la ruina de Tula hacia el siglo XI d. C.? ¿O uno de los estados, señoríos o "zonas-núcleos" de alta cultura del horizonte clásico de los siglos I a IX d. C.? ¿O posiblemente aquella "cultura madre" originada en las costas del Golfo de la cual, como ya vimos, parecen provenir el calendario, la escritura y otras diversas formas de creación en el campo del arte?

Tratando de esa "cultura madre", cuyo foco original sitúa Alfonso Caso en la que llama "zona mesopotámica de Veracruz y Tabasco", indica él justamente que, quien desee acercarse al conocimiento de sus creaciones originales, deberá buscar las semejanzas existentes en culturas que se vieron influidas por ella para poder decantar así lo que parece haber sido herencia común:

> Para reconstruir esta cultura madre, escribe Caso, debemos seguir un método semejante al que usan los lingüistas para la reconstrucción de las lenguas madres. Partiendo de semejanzas entre las culturas diferentes, llegar a la conclusión del rasgo original del que derivan las semejanzas.[8]

Se sabe por los descubrimientos de la arqueología que, en el campo de las creaciones artísticas y en el sumamente importante de los objetos hallados con inscripciones de carácter calendárico de procedencia olmeca, la influencia de esta antigua cultura se dejó sentir en no pocos sitios de la América Media. Para citar sólo los principales, mencionaremos La Venta (Tabasco), Tres Zapotes, Cerro de las Mesas, San Andrés Tuxtla, Piedra Labrada (Veracruz), así como diversos lugares de Oaxaca, Puebla, Tlaxcala, México, Morelos, Guerrero, Chiapas,

[8] CASO, Alfonso, "¿Existió un Imperio Olmeca?" Sobretiro de *La Memoria de El Colegio Nacional*, Tomo V, Nº 3, México, 1964, p. 46.

Guatemala y El Salvador.[9] Y no estará de más destacar que, justamente la abundancia de inscripciones calendáricas en los hallazgos efectuados en la amplia zona que abarcó esa cultura, pone ya de manifiesto que su difusión comprendió también conocimientos de carácter estrictamente racional.

En este punto de nuestra búsqueda sobre los orígenes de estos mitos y creencias acerca de la divinidad, de los soles cosmogónicos y de la imagen del universo, nos encontramos por consiguiente ante dos hechos confirmados por la arqueología y las fuentes históricas. Por una parte, sabemos que esas creencias y mitos, a pesar de diferencias y variantes de matiz, eran patrimonio común de no pocos pueblos de la América Media a partir del horizonte postclásico, entre ellos principalmente de quienes se conservan fuentes escritas como son los de habla náhuatl, mayance y mixteca. Por otra, conocemos también por los hallazgos arqueológicos que en las zonas en que vivieron estos grupos se dejó sentir antes la influencia directa de la antigua cultura madre, no sólo en lo que a sus estilos artísticos se refiere, sino también en aspectos de cultura intelectual tan importantes como la escritura y el calendario.

Y justamente, como la formulación y expresión de mitos como el de "los soles cosmogónicos", se halla estrechamente ligada con los cálculos calendáricos y las antiguas formas de escritura principalmente de carácter ideográfico, no creemos sea absurdo fijar la atención en la última de las posibilidades que señalamos antes: ¿cabe afirmar que, así como recibieron los grupos de la región central de México, los del área maya y de Oaxaca la escritura y el calendario provenientes de la antigua cultura madre, así también se deriva de ella, al menos en germen, el núcleo de esos mitos y creencias? De ser esto así, podrían situarse en una época varios siglos anterior a la era cristiana los orígenes de la evolución de las diversas formas de pensamiento, estrechamente ligadas con el calendario que florecieron en el ámbito de la América Media. Por lo que a nuestro particular interés se refiere, podría afirmarse también que la posterior trayectoria del pensamiento que muchos siglos más tarde habrían de cultivar las gentes de idioma náhuatl encontraría sus raíces últimas en ese horizonte cultural, cerca de dos milenios anterior a los días de la conquista.

[9] *Ibid.*, pp. 13-21.

Para aceptar o rechazar esta hipótesis parece necesario esclarecer en este punto si es que hubo una relación más directa, sin solución de continuidad, a través de las diversas etapas y aun de distintos grupos, entre "los pueblos herederos" de esas formas de pensamiento y la antigua cultura madre como sucedió en el caso del calendario y la escritura. Sólo así podría afirmarse que la semejanza de creencias y mitos deriva, no de la trasmisión o eventual imposición del pensamiento propio de uno solo de los grupos mencionados respecto de los demás en una época más tardía, sino más bien como herencia en común de esas ideas que provendrían por consiguiente de la llamada cultura olmeca.

Al parecer, de entre los varios complejos culturales que florecían en la América Media durante el horizonte clásico, aquel que dejó sentir en mayor grado su influencia en otras áreas es precisamente el que tuvo su origen en Teotihuacán. Esto es a tal grado verdadero que, como lo ha notado ya Ignacio Bernal al tratar de la cultura zapoteca, en el caso de la etapa conocida como Monte Albán III-A, comienza ésta a definirse esencialmente "por el tipo de vida que Teotihuacán exporta".[10]

Respecto del área maya pueden recordarse igualmente ejemplos de influencia teotihuacana, entre otros sitios en Kaminaljuyú y en Tikal, señalados asimismo por arqueólogos como Kidder, Jennings y Shook. Analizando justamente estas influencias teotihuacanas en el campo de la arquitectura, la cerámica y la pintura, más manifiestas aún entre los pueblos nahuas de la etapa postclásica, nota Demetrio Sodi en un reciente estudio:

... "En el ámbito geográfico náhuatl esta influencia teotihuacana arquitectónica es más notoria todavía. El sistema de construcción teotihuacana es copiado en todas partes, y en ocasiones superpuesto a construcciones más antiguas... En Teotihuacán aparecen por primera vez símbolos tan importantes como los relacionados con la penitencia, con el complejo serpiente emplumada, el hombre-tigre, pájaro-serpiente; símbolos planetarios, la cruz de cinco puntos, la cruz de Quetzalcóatl o cruz de Kan, el jeroglífico de ollin, el signo de la flor y el canto, la mariposa, signos acuáticos, águilas y tigres, corazones, cuchillos para el sacrificio; huellas de pies representando caminos, etc., todo esto acompañado de una inmensa cantidad de símbolos relacionados con los dioses, ya que en Teotihuacán se complica sobremanera el panteón indígena

[10] BERNAL, Ignacio, "Monte Albán and The Zapotecs", *Boletín de Estudios Oaxaqueños*, 1, Oaxaca 1958, p. 6.

y son por primera vez identificados muchos de los dioses que perduran hasta la época azteca. Recordemos, respecto a esta última afirmación, la maravillosa representación pictórica del Tlalocan o paraíso de Tláloc." [11]

Siendo, como lo es, indudable la influencia teotihuacana en numerosos sitios de la América Media, queda claro que se dejó sentir con mucho mayor fuerza y profundidad en el ámbito de la región central de México que, como lo muestra el autor ya citado, fue sin duda tributaria de quienes pensaron y vivieron en ese gran centro que fue la Ciudad de los Dioses.

En este sentido el período clásico teotihuacano fue, como lo habremos de comprobar más detenidamente, momento importantísimo dentro de la secuencia que parece haberse originado con la "cultura madre" de las costas del Golfo y que habría de alcanzar en el Altiplano diversas etapas de florecimiento, desde el mismo de la Ciudad de los dioses, hasta el de los toltecas de la Tula histórica y el más tardío de los tiempos aztecas.

Paralelamente en el área maya y en Oaxaca hubo también una secuencia semejante, a partir de la temprana aparición de la escritura, relacionada sobre todo con los cómputos calendáricos y con la representación de los mitos y atributos de los dioses. Siendo fundamentalmente iguales los sistemas de calendario que poseyeron estas culturas desde la época clásica: el solar de 365 días (*xiuhpohualli* en el Altiplano y *haab* entre los mayas), así como el mágico-adivinatorio de 260 días (conocido como *tonalpohualli, tzolkin, pije,* etcétera), no es inverosímil suponer que los correspondientes ciclos de fiestas y prácticas religiosas de esos distintos pueblos, al estar normados por idénticos sistemas de medir el tiempo, guardaran también, aun cuando fuera en distintos grados, no pocas semejanzas.

Más aún, la misma concepción de los grandes centros ceremoniales de mayas, zapotecas, mixtecas y gentes del Altiplano, que siguieron *patrones* muy parecidos desde la época clásica con sus templos, pirámides truncadas superpuestas, símbolo de los pisos celestes y de la distribución cósmica hacia los cuatro rumbos del mundo; los recintos para el juego ritual de pelota, evocación también de antiguos mitos, parecen confirmar la exi-

[11] Soni, Demetrio, "Consideraciones sobre el origen de la Toltecáyotl", *Estudios de Cultura Náhuatl,* Vol. III, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM 1962, pp. 71-72.

tencia de una evolución paralela en el ámbito cultural de la América Media.

Finalmente los contactos e influencias, como las ya mencionadas de Teotihuacán en Monte Albán, en Xochicalco, en Cholula y en el área maya; como las que parecen estar implicadas por las figuras humanas de rasgos mayances, relacionadas precisamente con cálculos y posibles correcciones calendáricas en la célebre pirámide de Xochicalco, y más tarde, la presencia de gentes de la región central entre los mayas, con consecuencias tan visibles en la misma arquitectura como son las semejanzas de la pirámide de Quetzalcóatl en Tula con el llamado "templo de los guerreros" en Chichén Itzá, están mostrando que en realidad, a pesar de las incontables variantes y diferencias locales, estas formas recíprocas de intercambio fueron fácilmente asimilables precisamente por provenir de pueblos con instituciones culturales verosímilmente casi idénticas en sus orígenes.

Así, habiendo partido en este análisis sumario, como lo apuntaba ya Alfonso Caso, "de semejanzas entre culturas diferentes para llegar a la conclusión del rasgo original del que derivan las semejanzas",[12] cabría afirmar, por lo que toca más directamente a la recordación de mitos y creencias semejantes en los códices y textos indígenas de procedencia nahua, mayance y mixteca, que no parece absurdo ni imposible atribuirlas, al menos básicamente, al origen común de estas culturas. De ser esto así, tendríamos que, por lo menos el núcleo básico de la temática de antiguos mitos, como el de los soles cosmogónicos, los que tratan del Dios Viejo, del dios de la lluvia, y posiblemente de la suprema deidad dual, al igual que los calendarios, las primeras formas de escritura y los criterios que regulaban la erección y la planta en general de los centros ceremoniales, se derivan todos de una inspiración común, patente ya por lo menos desde la etapa clásica, o sea desde unos quince siglos antes de la llegada de los conquistadores.

Somos conscientes de que la anterior afirmación se encuentra sólo en el campo de lo verosímil y no deja de ser una hipótesis. Sin embargo, hasta donde nos lo ha permitido el análisis de fuentes y hallazgos arqueológicos, nos parece que se trata de una hipótesis digna posiblemente de ulterior compro-

12 CASO, Alfonso, "¿Existió un Imperio Olmeca?", en *Op. cit.*, p. 46.

bación. La hipótesis cuenta además en su favor con el testimonio de los antiguos himnos aducidos por los informantes de Sahagún. En esos textos como ya hemos visto, así como *con fundamento* se atribuyen orígenes pre-teotihuacanos al calendario y a la escritura, también se concede parecida antigüedad a los mitos y creencias, sustrato de esa visión del mundo que llegó a ser posesión común de las naciones mesoamericanas por lo menos desde el horizonte postclásico.

El origen de algunas de las artes.

Daremos ahora un último paso en lo que concierne a la búsqueda de los orígenes de esas formas de pensamiento que habrían de condicionar, muchos siglos más tarde, la evolución de la cultura intelectual de los pueblos prehispánicos, y en nuestro caso particular, de las gentes de idioma náhuatl. Nos ocuparemos para ello de la última de las afirmaciones implicadas por las palabras de los informantes de Sahagún en el texto que citamos al principio de este capítulo. Sostienen los informantes que aquellos sabios oriundos de las costas del Golfo, eran también poseedores de la *toltecáyotl* (conjunto de las artes toltecas) y de la *tlamatilizitli* o sabiduría.

El término *toltecáyotl* connotaba en la lengua de los nahuas el conjunto de las artes, artesanías e ideales más elevados de la cultura tolteca. Al atribuir los informantes las creaciones de la *toltecáyotl* a esa etapa cultural que claramente reconocen es muy anterior a Teotihuacán y a la Tula histórica, en realidad se valen de este bien conocido término para afirmar que, como en el caso de la antigua sabiduría o *tlamatiliztli*, los orígenes de algunas de esas artes que después cultivarían los toltecas debían también situarse en los mismos tiempos en que vivieron los primeros poseedores del calendario.

No es nuestra intención ofrecer aquí un catálogo de las diversas formas de creación artística que, según los hallazgos arqueológicos parecen derivarse, al menos en su inspiración, del foco original de cultura que comenzó a florecer en la región del Golfo. Ya hemos visto que su difusión se dejó sentir en una muy amplia región de la América Media. Por ello nos limitaremos a señalar que, más quizás que en tipos de creaciones determinadas, la antigua cultura habría de influir como

fermento que, a través de la etapa formativa, habría de fructificar plenamente en el horizonte clásico mayance, de Oaxaca y de Teotihuacán. Esto parece especialmente válido en lo que concierne no ya sólo a la cerámica, sino también a la escultura, las inscripciones y las grandes edificaciones sagradas, de las que parecen ser anticipo los centros ceremoniales de La Venta, Tres Zapotes y el Cerro de las Mesas. Para no dar sino un ejemplo en la escultura, recordaremos las representaciones del motivo básico "máscara de tigre" probable anticipo del dios de la lluvia, Tláloc entre los nahuas, Cocijo en Monte Albán y Chaac para los mayas.[13]

Refiriéndose precisamente a la difusión e influencia que alcanzaron las manifestaciones artísticas de esta cultura conocida como "olmeca", uno de sus más entusiastas investigadores, el desaparecido Miguel Covarrubias, escribió:

> Se trata de un arte que no tiene nada de primitivo, y que no es uno de tantos estilos locales, sino una cultura madre muy antigua que ejerció una influencia definitiva en los artes del horizonte arcaico y del período de transición a la época de las culturas clásicas, como por ejemplo las épocas de Oaxaca llamadas Monte Albán I y II; la época Chicanel de la zona maya que precede al llamado Viejo Imperio, la segunda época de Teotihuacán, y sobre todo a las culturas de la costa del Golfo: Tres Zapotes, Cerro de las Mesas y El Tajín . [14]

En resumen, puede afirmarse que la arqueología ofrece suficientes pruebas de una difusión de elementos y motivos en el campo de la creación artística, provenientes al parecer de ese mismo foco en que nacieron la escritura y el calendario. Por ello puede también decirse que, cuando los informantes indígenas atribuyen a los misteriosos pobladores de las costas del Golfo las que al menos en germen habrían de ser "artes de los toltecas", no parecen hacerlo impulsados por su fantasía, sino más bien como poseedores de antigua tradición.

Llegados a este punto en nuestra investigación acerca del origen de las instituciones de cultura intelectual que habrían

[13] Véase a este respecto el trabajo de Jiménez Moreno, Wigberto, "El Enigma de los Olmecas", *Cuadernos Americanos*, Nº I, Vol. 5, México 1942, pp. 113-145. En este importante artículo trata precisamente su autor del problema de los orígenes e influencia que ejerció esta cultura. En la p. 118, muestra de manera gráfica la evolución de la "máscara de tigre" en relación con las representaciones del dios de la lluvia, deidad que llegó a ser venerada en casi todo el ámbito de las culturas de la América Media.

[14] Covarrubias, Miguel, "El arte olmeca o de La Venta", *Cuadernos Americanos*, V. 4, México 1946, pp. 177-178.

de enmarcar y hasta cierto punto determinar el nacimiento y la evolución del mucho más tardío pensamiento náhuatl, creemos conveniente destacar los que parecen resultados obtenidos. El texto de los informantes que ha servido de introducción a nuestra búsqueda, afirma la presencia en las costas del Golfo, en tiempos anteriores a Teotihuacán, de gentes poseedoras de la escritura y el calendario, de mitos y creencias en cierto grado semejantes a las que tuvieron más tarde los nahuas y, finalmente, de formas de creación artística que parecen anticipo de la que habría de ser la *toltecáyotl* o conjunto de las artes toltecas. Por otra parte, la arqueología nos confirma que varios siglos antes del horizonte clásico floreció una cultura que se ha designado como "olmeca" y que tuvo como foco más antiguo "el de la región mesopotámica" de las costas del Golfo, entre Veracruz y Tabasco. Los mismos hallazgos arqueológicos muestran que al parecer se trata de la que habría de ser "cultura madre", en el ámbito de la América Media.

A ella debe atribuirse, en virtud de numerosos descubrimientos, la más antigua invención de la escritura y del calendario dentro de este marco geográfico. De ella parecen provenir asimismo elementos y concepciones que habrían de fructificar y desarrollarse más tarde en el campo del arte, a partir del horizonte clásico. Y respecto de la antigüedad de algunos de los mitos y creencias que después se difunden por la América Media, las inferencias que hemos formulado parecen arrojar también alguna luz. La estrecha vinculación que guardan esos mitos con el calendario, la escritura, y la concepción original de los centros ceremoniales con una arquitectura que evoca la antigua visión del mundo, inclina a tener por válidas las palabras de los informantes que atribuyen también su origen a los misteriosos sabios "poseedores de libros de pinturas" aparecidos por las costas de Oriente, algunos de los cuales marcharon "buscando los montes blancos, los montes que humean", en tanto que otros se dirigieron hacia la región de Cuauhtemallan.

De comprobarse plenamente esta hipótesis, tendríamos en ella una respuesta a la pregunta sobre los orígenes del pensamiento que habría de difundirse y florecer más tarde entre las diversas culturas del México antiguo. Además, nos encontraríamos con dos hechos ciertamente impresionantes: el primero de ellos sería el de una larga continuidad de desarrollo y evolución del pensamiento a través de cerca de dos milenios antes

de la conquista. Esto ayudaría a comprender cómo pueblos habituados ya a la especulación matemática implicada por sus calendarios, pudieron elaborar diversas formas de pensamiento, sin excluir las que en otras culturas han recibido el nombre de filosofía. El otro hecho igualmente importante que cabe derivar es lo que llamaremos sentido de la tradición y profunda conciencia histórica del hombre prehispánico. Porque, si es cierta la correlación formulada entre los hallazgos de la arqueología y el dicho de los informantes, estamos ante un testimonio acerca no sólo de hechos, sino también de ideas que se pensaron aproximadamente dos milenios antes.

Y no es que se pretenda desvanecer lo que tienen de mítico las palabras citadas de los informantes. Aceptando que hay en ellas elementos de carácter mitológico, no por esto deberá menospreciarse su valor de testimonio sobre el antiguo origen del calendario, la escritura y otras instituciones. Si en el área maya hay estelas con inscripciones que hacen referencia a muchos siglos anteriores a la conquista y si en los códices mixtecas existe una cronología que se remonta hasta mediados del siglo VII d. C., también entre los pueblos nahuas existen vestigios de ese mismo afán por preservar el recuerdo del pasado. El testimonio de los informantes de Sahagún acerca de sus más remotos orígenes culturales viene a ser otra prueba de esto mismo.

Tras haber intentado esta búsqueda acerca de las que parecen más profundas raíces sobre las que iba a descansar el pensamiento de los *tlamatinime* o sabios nahuas, pasaremos ahora a ocuparnos brevemente de la muy escasa información de que disponemos para el estudio de la ulterior evolución de ese pensamiento durante el horizonte clásico teotihuacano y después, con una relativa abundancia de fuentes, dentro ya de la etapa de florecimiento de la Tula histórica.

LOS ANTECEDENTES CULTURALES DE PROBABLE ORIGEN TEOTIHUACANO (SIGLOS I-IX D. C.)

Examinaremos ahora los posibles antecedentes durante el horizonte teotihuacano de lo que llegaría a ser el pensamiento náhuatl. Confesamos antes que nada que, como en el caso de la "cultura madre" también respecto de lo más elevado de las instituciones teotihuacanas, entre ellas, su pensamiento, nos encontramos frente a enigmas y oscuridades.

Por algunas de las pinturas murales teotihuacanas sabemos de la existencia de sacerdotes y sabios que verosímilmente se dedicaron a diversas formas de especulación, relacionadas tal vez con las observaciones astronómicas, los cálculos calendáricos, los conocimientos acerca de la divinidad y la reflexión sobre los antiguos mitos. Y es interesante notar que el mismo testimonio de los informantes de Sahagún, que habla de sus orígenes culturales, al tratar de Teotihuacán se refiere también a la presencia y actuación en ella de sacerdotes y sabios:

> "Allí vinieron a reunirse en Teotihuacán,
> allí se dieron las órdenes,
> allí se estableció el señorío.
> Los que se hicieron señores
> fueron los sabios,
> los conocedores de las cosas ocultas,
> los poseedores de la tradición..." [15]

Desgraciadamente no disponemos de fuente alguna que nos permita conocer en detalle las especulaciones de estos sabios ni menos aún seguir la evolución de su pensamiento a través de las varias etapas de Teotihuacán. Por ello nos restringimos a señalar algo de lo que puede inferirse en virtud principalmente de los hallazgos de la arqueología.

Ya hemos dicho que en Teotihuacán se han encontrado inscripciones que dan testimonio de que en ella tenían vigencia

[15] Informantes de Sahagún, *op. cit.*, fol. 195 r., *AP I*, 93.

las dos formas de calendario, el tonalpohualli o cuenta de los días, y el xiuhpohualli, cuenta de los años. El calendario había llegado a Teotihuacán como resultado de la difusión proveniente de las costas del Golfo. Otros elementos culturales parecen provenir también, al menos en su modelo conceptual, de la antigua cultura madre. Entre ellos se cuentan algunos motivos y técnicas más perfeccionadas en la cerámica y la escultura, así como probablemente la idea de la planificación y edificación de templos y recintos ceremoniales.

Pero es justamente la Ciudad de los dioses, en donde se continúan las excavaciones, la que podrá revelarnos de manera implícita algo de lo que fue la concepción que le dio origen. Sus dos grandes pirámides, edificadas dentro de una gran planta concebida con sentido religioso pero también urbanístico, son modelo de lo que será la arquitectura sagrada en la América Media. Las terrazas superpuestas con taludes inclinados y con una escalera central con alfardas, coronado todo por un santuario en la parte más alta, parecen ser la imagen plástica de los varios pisos celestes por encima de los cuales se encuentra la morada de la divinidad. La orientación de las pirámides hacia los cuatro rumbos del universo corrobora esta interpretación. Hace pensar que quienes las edificaron quisieron hacer visible y tangible su antigua concepción del universo. Y no falta la idea de las moradas de los muertos, complemento indispensable en la concepción trascendente del mundo. Testimonio de ello es la representación mural del Tlalocan, o paraíso de Tláloc, en el palacio de Tepantitla dentro del mismo recinto teotihuacano.

Algo es también lo que sabemos acerca de los dioses que adoraban los teotihuacanos. El dios que en los días de la cultura madre aparece con la máscara de tigre, alcanza su más completa evolución y se representa en pinturas y esculturas teotihuacanas con los atributos de quien llamarán Tláloc los nahuas posteriores. El antiguo dios viejo, Huehuetéotl, el Señor del fuego y del tiempo, venerado también en la época anterior a la Ciudad de los dioses, continúa siendo objeto de culto. Pero además de estas representaciones sagradas, y de otras como la que parece ser Chalchiuhtlicue, rostro femenino de Tláloc, constantemente se reitera el símbolo de la serpiente emplumada, conocida en los textos posteriores como Quetzalcóatl.

En relación con la serpiente emplumada, hay en Teotihuacán una rica simbología: la cruz de Quetzalcóatl, los símbolos planetarios y los acuáticos, el hombre-tigre, pájaro-serpiente, la mariposa, el jeroglífico de ollin y la representación de la flor y el canto. Todo esto se conserva y puede verse en las numerosas pinturas murales de los palacios teotihuacanos y, por lo que a esculturas se refiere, en la extraordinaria pirámide conocida como templo de Quetzalcóatl y Tláloc.

Ya se ha notado en numerosas ocasiones que esta simbología, originada en Teotihuacán, se conservará a través de más de un milenio y será la misma que encontraremos en los códices y en el arte de los pueblos nahuas posteriores. Por esto no es aventurado afirmar que el mundo de los símbolos nahuas alcanza su formulación primera y más plena en Teotihuacán. De aquí que probablemente los textos indígenas que ayudarán a elucidar esos símbolos en la época postclásica, podrán también arrojar alguna luz para acercarse a la comprensión del pensamiento de quienes vivieron en la Ciudad de los dioses.[16] No parece esto arbitrario si se acepta que, siendo una la simbología, al menos en su raíz debió de ser una misma la inspiración original.

Si admitimos esto, podríamos formular una especie de catálogo con los principales elementos, símbolos y aun concepciones que parecen haber constituido el núcleo del pensamiento de aquellos sabios, "conocedores de las cosas ocultas, poseedores de la tradición", que, como dice el texto de los informantes, vinieron a ser los señores de Teotihuacán. Entre esos elementos están los siguientes:

El empleo de los calendarios, el *tonalpohualli* y el *xiuhpohualli*.

La antigua imagen del mundo, con sus orientaciones cósmicas, sus pisos celestes y las moradas de los muertos.

La idea de una suprema divinidad que reside más allá de todos los travesaños celestes.

El aspecto dual de lo divino manifiesto en la representa-

[illegible] de Laurette Séjourné, *Un Palacio de la Ciudad de los Dioses*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1959, en el que se intenta la confrontación de la simbología teotihuacana, presente sobre todo en las pinturas murales y en la cerámica, con los textos nahuas y otras representaciones [illegible], con miras a esclarecer su probable significación en virtud de una no interrumpida secuencia cultural.

ción de parejas de dioses: Tláloc y Chalchiuhtlicue, Tláloc y Quetzalcóatl.

Particularmente el culto a la serpiente emplumada, que en los textos posteriores es símbolo de la sabiduría divina y del supremo dios de la dualidad.

A esto hay que añadir la presencia de signos que parecen ser anticipo de la concepción y la práctica de la penitencia que purifica, de la preeminencia del arte que es flor y canto, sin olvidar la organización de grupos dedicados a cultos y prácticas especiales como son los hombres tigres, preludio de los llamados "caballeros tigres" del mundo azteca.

Los elementos que hemos destacado, presentes todos en Teotihuacán, son raíz de lo que más tarde habría de creerse y pensarse en el ámbito del mundo náhuatl. En cierto modo son también continuación de lo que, como ya vimos, floreció en los tiempos de la cultura madre. Como por desgracia no disponemos de otras fuentes para conocer siquiera con sombra de detalle las especulaciones de los sabios teotihuacanos en relación con este marco de ideas y de símbolos, hemos de contentarnos con lo que nos ha revelado la arqueología. Añadiremos sólo que los nahuas posteriores relacionaron a Teotihuacán, donde aparece ya el glifo del movimiento, con los grandes mitos cosmogónicos y situaron en ella el origen del Quinto Sol, el principio de la edad en que vivimos.

Otras formas de testimonio, más cercanas a lo que hoy consideramos historia, son casi inexistentes. Ya vimos que en los antiguos himnos transmitidos por los informantes se habla de la presencia de sabios. Se alude también allí al modo como fueron edificadas las pirámides e incluso se da una explicación del significado de la palabra Teotihuacán. Integrada ésta por la raíz de *teutl*, dios, la partícula que indica causa, *ti*, y los sufijos *-hua* de posesión y *-can* de lugar, *Teotihuacán* valdría tanto como "lugar que tiene por propio transformar a uno en dios". Un solo texto se conserva en relación con esto mismo. Es un poema que atribuyen los informantes a los mismos teotihuacanos y que pone al menos de manifiesto su opinión acerca del elevado espiritualismo de esa cultura:

Según decían:
"Cuando morimos,
no en verdad morimos,
porque vivimos, resucitamos,

Alégrate por esto."
Así se dirigían al muerto,
cuando moría.
Si era hombre, le hablaban,
lo invocaban como ser divino,
con el nombre de faisán,
si era mujer con el nombre de lechuza,
les decían:
"Despierta, ya el cielo se enrojece,
ya se presentó la aurora,
ya cantan los faisanes color de llama,
las golondrinas color de fuego,
ya vuelan las mariposas."
Por esto decían los viejos,
quien ha muerto, se ha vuelto un dios.
Decían "se hizo allí dios,
quiere decir que murió".[17]

Esto parece ser lo que conocemos acerca de las creencias y pensamiento de los teotihuacanos. Es poco ciertamente, pero nos permite al menos sacar dos conclusiones importantes:

La primera se refiere a la existencia en la Ciudad de los dioses de grupos de sacerdotes y sabios, tributarios culturalmente de los más antiguos pobladores de las costas del Golfo. A esos *tlamatinime* teotihuacanos se debe la concepción y la creación de la más suntuosa y grande metrópoli que existiera en el ámbito del México antiguo. Fueron ellos poseedores del calendario e inventores de una rica simbología. A pesar de lo limitado de los testimonios, sabemos que, gracias a sus logros a través de los siglos del esplendor clásico, pudieron arraigar para siempre en la conciencia de los pueblos prehispánicos concepciones y creencias tan llenas de significación como las referentes a Quetzalcóatl, símbolo de la sabiduría, y las de la flor y el canto, como expresión de un sentido estético de la vida.

La segunda conclusión, corolario de la anterior, lleva a afirmar que el pensamiento del hombre teotihuacano es antecedente importantísimo de las lucubraciones de los sabios nahuas de tiempos posteriores. Así como los teotihuacanos derivaron el calendario y otras instituciones de la cultura madre, así también los nahuas de la etapa postclásica recibieron de ellos elementos e ideas fundamentales con las cuales dieron cimiento a su cultura. Gracias sobre todo a los testimonios que se con-

[17] Informantes de Sahagún, *op. cit.*, fol. 195 r., *AP I*, 94.

servan acerca de los toltecas de Tula, que entran ya en un horizonte histórico y que parecen ser los más directos herederos de la cultura teotihuacana, podremos esclarecer mejor la secuencia que lleva a la final aparición de las doctrinas de los tlamatinime del período azteca. Es cierto que los aztecas fueron en sus orígenes grupos de nómadas procedentes del norte. Pero, al entrar en contacto con las formas de cultura superior de la América Media, principalmente al hacerse herederos de los toltecas, su pensamiento habría de alcanzar raíces muy hondas. Su herencia cultural implicó el legado de los siglos teotihuacanos y el más antiguo aún de los creadores del calendario. Sólo así parece posible explicar el postrer florecimiento azteca que, si es rostro el más conocido y aparente del México antiguo, es también continuación y reinvención dentro de un mismo contexto cultural cerca de dos veces milenario.

LA VISION TOLTECA DEL MUNDO

Los *tlamatinime* de los siglos XIII a XVI tenían, como hemos visto, vagas noticias sobre la cultura madre y el esplendor teotihuacano. Poseían en cambio una mayor conciencia del legado cultural del antiguo mundo tolteca. Llegados los pueblos nahuas en diversos momentos a la región de los lagos del Valle de México, tuvieron varias formas de contacto con algunos de los toltecas de Tula y de otros estados, especialmente con los culhuacanos, también de cultura tolteca. Más tarde, entre otros, los tezcocanos harían venir sabios y maestros poseedores del antiguo pensamiento y de las artes para ser enseñados por ellos. Así, unas veces de manera espontánea por procesos inevitables de aculturación, y otras buscándolo de intento, llegaron a hacerse dueños de las antiguas instituciones culturales.

Para comprender las formas de pensamiento de esos sabios de los siglos XIII a XVI, de las que hemos tratado a lo largo de este libro, mucho ayudará conocer la idea que ellos mismos tuvieron de la antigua visión del mundo atribuida a los toltecas. En función de ella habrían de concebir precisamente sus nuevas doctrinas. Para los *tlamatinime* esa visión del mundo aparece como creación del sabio y sacerdote Quetzalcóatl. Alrededor de esta figura, histórica y mítica a la vez, gira asimismo la explicación que dan de la toltecáyotl, conjunto de creaciones toltecas. Y es precisamente en función de las ideas que se atribuyen a Quetzalcóatl como intentaremos aquí acercarnos a la antigua visión del mundo, antecedente el más inmediato de lo que conocemos acerca del pensamiento náhuatl.

Historias y mitos nahuas hablan de Quetzalcóatl conocido también en los textos como *Ce Ácatl Topiltzin*, "aquel que nació en un día 1-Caña, Nuestro Príncipe". Quetzalcóatl (siglo IX? d. C.), siendo aún muy joven, se retiró a vivir solitario a la región de Tulancingo, para consagrarse a la meditación y al estudio. A los veintitantos años de su edad fue buscado por

las gentes de Tula para que viniera a ser su gobernante y guía.[18]

Quetzalcóatl edificó en Tula cuatro grandes palacios. Desde ellos comenzó a gobernar a los toltecas, a enseñarles las artes que él mismo había aprendido y sobre todo las doctrinas religiosas a que había llegado en sus meditaciones. Su pensamiento, tal como hoy podemos conocerlo, iba a dar nuevo sentido a esa antigua visión del mundo, de la que tenemos noticia por la simbología principalmente de origen teotihuacano.

En los mitos aparece el mundo como una gran isla dividida horizontalmente en cuatro grandes cuadrantes o rumbos, más allá de los cuales sólo existen las aguas inmensas. Esos cuatro rumbos convergen en el ombligo de la tierra e implican cada uno enjambres de símbolos. Lo que llamamos el oriente es la región de la luz, de la fertilidad y la vida, simbolizadas por el color blanco; el norte es el cuadrante negro del universo, donde quedaron sepultados los muertos; en el poniente está la casa del sol, el país del color rojo; finalmente, el sur, es la región de las sementeras, el rumbo del color azul.[19]

Verticalmente, el universo tiene una serie de pisos o divisiones superpuestas, arriba de la tierra y debajo de ella. Por

[18] Al hablar de Quetzalcóatl, deben distinguirse varios sentidos en la aplicación de este término. Por una parte es el nombre del sacerdote, héroe cultural de Tula, nacido, al parecer, a mediados del siglo IX d. C., según la correlación de Walter Lehmann en "Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico en *Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas* Bd. I, Text mit Uberzetzung von Walter Lehmann, Stuttgart, 1938.

La advocación de Quetzalcóatl se aplicó asimismo al supremo dios dual, venerado probablemente desde los tiempos teotihuacanos. Finalmente, los sumos sacerdotes de la religión azteca adoptaron también este título.

Para el estudio de la vida de Quetzalcóatl, el sacerdote de Tula, existen dos fuentes principales en idioma náhuatl, además de abundantes referencias de carácter legendario en las obras de cronistas indígenas y españoles del siglo XVI. Las fuentes en náhuatl son: *Anales de Cuauhtitlan*, en *Códice Chimalpopoca*, edición fototípica y traducción de Primo F. Velázquez, Imprenta Universitaria, México, 1945; y *Códice Matritense de la Real Academia*, vol. VIII, edición facsimilar de Paso y Troncoso, fototipia de Hauser y Menet, Madrid, 1906.

[19] La distribución del mundo en sus cuatro rumbos, así como los colores y símbolos de éstos pueden estudiarse principalmente en varios códices, algunos de ellos de origen prehispánico. Véanse principalmente los *Códices Borgia y Vaticano B*. Debe añadirse que en éstos y otros códices los colores cósmicos no son siempre los mismos. Las variantes obedecen probablemente a simbologías propias de las que llamaremos distintas escuelas de pensamiento.

El simbolismo de los colores en los varios rumbos del universo es frecuente en la mayor parte de las culturas del México antiguo y de otras del Asia y del Cercano Oriente. Véase el reciente estudio comparativo de Carrol L. Riley, "Color-Direction Symbolism, an Example of Mexican-South-Western Contacts", en *América Indígena*, Instituto Indigenista Interamericano, vol. XXIII, núm. 1, México, enero, 1963, pp. 49-60.

encima, están los cielos que, juntándose con las aguas que rodean por todas partes del mundo, forman una especie de bóveda azul surcada de caminos por donde se mueven la luna, los astros, el sol, la estrella de la mañana y los cometas. Vienen luego los cielos de los varios colores y por fin el más allá metafísico: la región de los dioses. Debajo de la tierra se encuentran los pisos inferiores, los caminos que deben cruzar los que mueren hasta llegar a lo más profundo, donde está el *Mictlan*, la región de los muertos.

Este mundo, lleno de dioses y fuerzas invisibles, había existido, cual realidad intermitente, varias veces consecutivas. A través de años sin número, los dioses creadores habían sostenido entre sí las grandes luchas cósmicas descritas en los mitos, de los cuales hemos ya tratado en el capítulo II de este libro. El período de predominio de cada uno de esos dioses había sido una edad del mundo, o un *sol*, como lo llamaban los pueblos prehispánicos. En cada caso había llegado la destrucción por medio de un cataclismo y después el surgir de una nueva edad. Cuatro eran los soles que habían existido y concluido por obra de los dioses: las edades de tierra, aire, agua y fuego. La época actual era la del sol de movimiento, el quinto de la serie, que había tenido principio, cuando aún era de noche, gracias a un misterioso sacrificio de los dioses, que con su sangre lo habían creado y lo habían vuelto a poblar.

Esta parece haber sido la antigua imagen tolteca del universo. Entre las categorías cosmológicas más o menos latentes en ella, están la necesidad de explicación universal, la periodificación del mundo en edades o ciclos, la espacialización del universo por rumbos y cuadrantes, y el concepto de lucha como molde para pensar el acaecer cósmico. En este universo, donde los dioses crean y destruyen, han nacido los hombres con la amenaza de la muerte y de un cataclismo que puede poner fin a la edad presente, al actual sol de movimiento.

El objeto de la reflexión y meditación de Quetzalcóatl, según lo que nos dicen los textos, fue precisamente esta imagen del mundo. Lo que en ella no pudo entender se convirtió tal vez en motivo que habría de llevarlo a inventar una nueva doctrina acerca del dios supremo y de una "Tierra del color negro y rojo" *(Tlilan, Tlapalan)*, el lugar del saber, más allá de la muerte y de la destrucción de los soles y los mundos.

Repensando las viejas creencias, Quetzalcóatl pudo expresar su mensaje. Se afirma en un texto que Quetzalcóatl en su meditación, trataba de acercarse al misterio de la divinidad: *moteotía*, "buscaba un dios para sí". Quetzalcóatl lo encontró al fin. Concibió a la divinidad, recordando más antiguas tradiciones, como un ser uno y dual a la vez que, engendrando y concibiendo, había dado origen y realidad a todo cuanto existe.

El principio supremo es *Ometéotl*, dios de la dualidad. Metafóricamente es concebido con un rostro masculino, *Ometecuhtli*, Señor de la dualidad, y al mismo tiempo con una fisonomía femenina, *Omecíhuatl*, Señora de la dualidad. El es también *Tloque Nahuaque*, Dueño de la cercanía y la proximidad, el que en todas partes ejerce su acción. El siguiente texto habla precisamente de esta doctrina predicada por Quetzalcóatl. Se mencionan en él además algunos de los atributos que creyó descubrir el sabio sacerdote en la suprema divinidad dual:

> Y se refiere, se dice,
> que Quetzalcóatl invocaba,
> hacía dios para sí
> a alguien que está en el interior del cielo.
> Invocaba
> a la del faldellín de estrellas,
> al que hace lucir las cosas;
> Señora de nuestra carne, Señor de nuestra carne;
> La que se viste de negro,
> El que se viste de rojo,
> La que da estabilidad a la tierra,
> El que es actividad en la tierra.
> Hacia allá dirigía sus voces,
> así se sabía,
> hacia el lugar de la Dualidad,
> el de los nueve travesaños,
> con que consiste el cielo.
> Y como se sabía,
> invocaba a quien allí moraba,
> le hacía súplicas,
> viviendo en meditación y retiro.[20]

El dios dual, *Ometéotl*, que por la noche cubre su aspecto femenino con un faldellín de estrellas, en tanto que de día es el astro que resplandece e ilumina, aparece también como Señor y Señora de nuestra carne, como aquel que se viste de negro y

[20] *Anales de Cuauhtitlan (Códice Chimalpopoca)*, fol. 4, *AP I*, 15.

de rojo, los colores símbolo del saber, y es al mismo tiempo quien da estabilidad a la tierra y es origen de toda actividad en la misma. Pero ese dios que mora en el lugar de la dualidad, más allá de los nueve travesaños celestes, era invocado también con el título de "mellizo precioso", nombre que como lo han mostrado, entre otros, Seler y Caribay, significa también, además de serpiente de plumas de quetzal, la voz Quetzalcóatl. Probablemente el mismo sabio sacerdote había derivado su nombre de este título de la divinidad suprema. El sacerdote enseñaba así a los toltecas la forma de acercarse a *Ometéotl-Quetzalcóatl.*

Eran cuidadosos de las cosas de dios,
sólo un dios tenían,
lo tenían por único dios,
lo invocaban,
le hacían súplicas,
su nombre era Quetzalcóatl.
El guardián de su dios,
su sacerdote,
su nombre era también Quetzalcóatl.
Y eran tan respetuosos de las cosas de dios,
que todo lo que les decía el sacerdote Quetzalcóatl
lo cumplían, no lo deformaban.
El les decía, les inculcaba:
Ese dios único,
Quetzalcóatl es su nombre.
Nada exige,
sino serpientes, sino mariposas,
que vosotros debéis ofrecerle,
que vosotros debéis sacrificarle.[21]

El pueblo tolteca comprendió la doctrina de Quetzalcóatl. Guiado por él, pudo relacionar así la idea del dios dual con la antigua imagen del mundo y el destino del hombre en la tierra:

Y sabían los toltecas que muchos son los cielos,
decían que son doce divisiones superpuestas.
Allí está,
allí vive el verdadero dios y su comparte.
El dios celestial se llama Señor de la dualidad
y su comparte se llama Señora de la dualidad, [illegible]
Quiere decir,
sobre los doce cielos es rey, es señor.
De allí recibimos la vida

[21] Informantes de Sahagún, *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia,* fol. 176 r., *AP I*, 95.

nosotros los *macehuales* (los hombres).
De allá cae nuestro destino,
cuando es puesto,
cuando se escurre el niñito,
De allá vienen su ser y destino,
en su interior se mete,
lo manda el Señor de la dualidad.[22]

El sabio sacerdote insistía en que el supremo dios dual era el creador de todo cuanto existe y el responsable de los destinos del hombre. Era necesario acercarse a la divinidad, esforzándose por alcanzar lo más elevado de ella, su sabiduría. Los sacrificios y la abstinencia eran sólo un medio para llegar. Más importante era la meditación dirigida a buscar el verdadero sentido del hombre y del mundo. Hacerse dueño de lo negro y lo rojo, las tintas que daban forma a los símbolos y pinturas de los códices. Quetzalcóatl sabía que en el oriente, en la región de la luz, más allá de las aguas inmensas, estaba precisamente el país del color negro y *Tlilan, Tlapalan,* la región de la sabiduría. Escapando por la región de la luz, podría tal vez superarse el mundo de lo transitorio, amenazado siempre por la muerte y la destrucción. Quetzalcóatl y algunos de los toltecas marcharían algún día a esa región del saber, a *Tlilan, Tlapalan.*

Pero en tanto que el hombre podía llegar al país de la luz, debía consagrarse en la tierra, imitando la sabiduría del dios dual, a la creación de la toltecáyotl, las artes e instituciones de los toltecas. Entregarse a la *toltecáyotl* era en el fondo repetir en pequeño la acción que engendra y concibe, atributo supremo del dios de la dualidad, que es también *Tloque Nahuaque,* Dueño de la cercanía y la proximidad.

Precisamente la imagen que tuvieron los sabios nahuas posteriores de Quetzalcóatl y de la toltecáyotl, ofrece con los más vivos colores, cual si fuera un antiguo poema épico, la relación de los hallazgos y creaciones de Quetzalcóatl:

Los toltecas eran sabios,
sus obras todas eran buenas, todas rectas,
todas bien planeadas, todas maravillosas...
Conocían experimentalmente las estrellas,
les dieron sus nombres.
Conocían su influjo,

22 *Ibid.*, fol. 175 v., *AP I*, 33 y 38.

sabían bien cómo marcha el cielo,
cómo da vueltas...[23]

El cuadro maravilloso del mundo tolteca en el que todo era abundancia y creación artística, gracias a la sabiduría del sacerdote Quetzalcóatl, no llegó a confundirse, sin embargo, con el más elevado ideal del antiguo sabio y héroe cultural. La grandeza de la *toltecáyotl* seguía siendo, a pesar de todo, una creación en el tiempo, en un mundo amenazado por una final destrucción. El verdadero ideal era la sabiduría, que sólo podría alcanzarse, superando la realidad presente, más allá de las aguas inmensas que circundan al mundo en *Tlilan, Tlapalan*, el país del color negro y rojo.

La historia o leyenda náhuatl acerca de Quetzalcóatl concluye, transformado ya en mito el gran sacerdote, pasando a narrar su huida de Tula, su abandono de la *toltecáyotl* y su marcha definitiva a *Tlilan, Tlapalan*. Quetzalcóatl tuvo que irse forzado por hechiceros venidos de lejos con el empeño de introducir en Tula el rito de los sacrificios humanos. El sacerdote tuvo un momento de debilidad. Rompió su vida de abstinencia y castidad. Pero arrepentido luego, volvió a erguirse para afirmar de nuevo las ideas a las que había consagrado su vida. Quetzalcóatl se entregó entonces de lleno a su propia concepción religiosa y decidió hacer realidad la búsqueda de *Tlilan, Tlapalan:*

Se dice que cuando vivió allí Quetzalcóatl,
muchas veces los hechiceros quisieron engañarlo,
para que hiciera sacrificios humanos,
para que sacrificara hombres.
Pero él nunca quiso, porque quería mucho a su pueblo,
que eran los toltecas...
Y se dice, se refiere,
que esto enojó a los magos;
así éstos empezaron a escarnecerlo,
a burlarse de él.
Decían
que querían afligir a Quetzalcoatl
para que éste al fin se fuera,
como en verdad sucedió.
En el año 1-Caña murió Quetzalcóatl
se dice en verdad

[23] *Ibid.*, fol. 175 r y v., *AP I*. 96.

que se fue a morir allá
a la Tierra del Color Negro y Rojo.[24]

Estos son los rasgos principales de la imagen que, al parecer se forjaron los *tlamatinime* acerca de Quetzalcóatl y de la antigua visión tolteca del mundo. Resumiendo, pueden distinguirse en ella cuatro puntos fundamentales:

Primero. Su aceptación de la antigua concepción del universo con sus cuadrantes, sus pisos celestes e inferiores y su existir intermitente en las varias edades o soles, con la amenaza siempre presente de un fin violento. Y nótese la peculiaridad de la visión tolteca de los ciclos cósmicos, la cual, a diferencia de otras formas de pensamiento fatalista, abre la puerta a diversas posibilidades. Cada edad o sol puede concluir en forma súbita, pero también es posible que siga existiendo, ya que en realidad su ser depende de los dioses y la voluntad de los dioses permanece desconocida a los hombres.

Segundo. La reiteración de la creencia en la suprema divinidad dual, principio que engendra y concibe *(Ometéotl)*, Dueño de la cercanía y la proximidad *(Tloque Nahuaque)*, respecto del cual las numerosas parejas de dioses parecen ser meras manifestaciones, símbolo de su omnipresencia.

Tercero. El descubrimiento de un sentido y misión del hombre en la tierra, siguiendo el pensamiento de Quetzalcóatl: participar en la creación de la *toltecáyotl*, el conjunto de las artes de los toltecas, imitando así la actividad del dios dual, hasta encontrar en lo que hoy llamamos arte un primer sentido para la existencia del hombre en la tierra.

Cuarto. La convicción de que para encontrar una raíz más profunda es menester superar la misma *toltecáyotl*, en busca de *Tlilan, Tlapalan*, la región del color negro y rojo, el mundo de la sabiduría. La idea, transformada en símbolo y mito, de que es necesario trasponer, gracias a la meditación que busca el saber, la realidad presente en la que todo es como un plumaje de quetzal que se desgarra, para alcanzar una especie de salvación personal en el acercamiento al dios dual cuyo ser se encuentra, más allá de las aguas inmensas, en el misterioso *Tlilan, Tlapalan*.

Estas ideas, atribuidas a los toltecas, fueron herencia de los pueblos nahuas posteriores. Incorporadas al pensamiento reli-

[24] *Anales de Cuauhtitlán* (Códice Chimalpopoca), fol. 5, *AP I*. 97.

gioso de los diversos grupos venidos de las llanuras del norte, habrían de sobrevivir para ser repensadas y aun vividas con plenitud por algunos de los *tlamatinime.* De este modo, la visión tolteca del mundo volvió a hacerse presente. El estudio de la misma en tradiciones y códices, permitió a los sabios nahuas hacer suyas las antiguas categorías mentales enriquecidas probablemente con otros nuevos módulos o maneras de pensamiento enraizados también, casi siempre, en el legado cultural de los toltecas. Esas categorías, expresadas de manera inconfundible en la propia lengua náhuatl, habrían de determinar en buena parte la dirección y sentido de elaboraciones posteriores: los problemas y dudas, doctrinas y respuestas de los *tlamatinime.*

FINAL FLORECIMIENTO DEL PENSAMIENTO NAHUATL

Los pueblos nahuas que hicieron su entrada en el escenario del Valle de México y regiones cercanas fueron asimilando las doctrinas y creencias que eran legado de los toltecas. Innumerables procesos de aculturación, plenamente documentables, tuvieron lugar por lo menos desde los días del abandono de Tula.[25] Entre las consecuencias de esos procesos de contacto están las distintas formas de sincretismo que aparecieron en el pensamiento religioso de esos pueblos. Se conservó la antigua visión del mundo, pero interpretada muchas veces a la luz de nuevas ideas.

En los centros, cabezas de los señoríos que se fueron formando, comenzaron a aparecer los grupos de sacerdotes y sabios de cuyo pensamiento y doctrinas nos hablan los textos. Como en todo lo demás, también en el mundo del pensamiento hubo un período de asimilación y formación. Según parece hay que aguardar hasta el siglo XV para encontrar nuevas y originales formas de florecimiento. Nacen entonces distintas interpretaciones de los antiguos mitos, nuevas doctrinas e ideas.

Actuaron primero los grupos o escuelas de sacerdotes dedicados a estudiar la ciencia del calendario, las doctrinas preservadas en los códices, los discursos y las pláticas de los ancianos. A ellos correspondió la elaboración de diversas síntesis en el pensamiento religioso. Más tarde aparecen los *tlamatinime*, "los que saben algo", que formulan preguntas y dudas y comienzan a manifestar su pensamiento valiéndose principalmente de la expresión poética. Algunos de estos *tlamatinime* eran sacerdotes, otros príncipes o gobernantes y aún algunos de condición poco menos elevada, quizá meros *cuicapicque*, "forjadores de cantos".

[25] Nos hemos ocupado ya con relativa amplitud de este tema en el ensayo titulado "Algunos procesos de intercomunicación cultural en el México prehispánico", publicado en el volumen I de *Homenaje a Juan Comas en su 65 aniversario*, México, 1965, pp. 3-14.

Entre los *tlamatinime* de Tezcoco podemos recordar a Nezahualcóyotl, y a su hijo Nezahualpilli, así como al forjador de cantos Cuacuauhtzin. Figuras prominentes de la región poblano-tlaxcalteca fueron Ayocuan Cuetzpaltzin, Xayacamach, Tochihuitzin y el sabio señor de Huexotzinco, Tecayehuatzin. De México-Tenochtitlan, por encima de otros varios que podrían mencionarse, destaca el gran reformador Tlacaélel, quien dando un sesgo distinto a la antigua tradición, echó los cimientos del misticismo guerrero de los aztecas.

En los primeros capítulos de este libro hemos tratado más bien del pensamiento que fue patrimonio en común de las escuelas y grupos de sabios. Sólo ocasionalmente nos ocupamos de las ideas propias de algunos *tlamatinime* en particular. De Nezahualcóyotl se han mencionado sus preocupaciones acerca de la fugacidad de lo que existe y sus ideas en relación con *Tloque Nahuaque*, el Dueño del cerca y del junto. Analizamos también las distintas actitudes de algunos *tlamatinime* frente al problema de la supervivencia después de la muerte. Con más detenimiento expusimos finalmente el meollo del pensamiento de Tlacaélel, principal forjador de la nueva actitud místico-militarista.

Somos conscientes de que hace falta un estudio amplio y directo de los textos que, con fundamento crítico, pueden atribuirse a cada uno de los principales *tlamatinime* de los siglos XV y XVI. Así podrán conocerse, además de las doctrinas elaboradas por las escuelas de sabios y sacerdotes, también las actitudes e ideas propias de los distintos pensadores. La radical diferencia, en algunos aspectos, casi antagonismo, prevalente entre el pensamiento de flor y canto y el misticismo guerrero de Tlacaélel, como se ha mostrado en este libro, anticipan algo de lo que fue la variedad de posturas dentro del mundo náhuatl prehispánico.

Como esperamos ocuparnos en otra ocasión con la amplitud requerida del pensamiento particular de varios de los *tlamatinime*, concluiremos este capítulo recordando, por vía de ejemplo, un testimonio que confirma esta variedad de opiniones y actitudes en el México Antiguo. Nos referimos al diálogo que tuvo lugar en el palacio de Tecayehuatzin, señor de Huexotzinco, probablemente hacia las postrimerías del siglo XV.[26]

[26] Ya antes nos hemos ocupado ampliamente de este texto, designado como "diálogo de flor y canto". Véase *Los Antiguos Mexicanos a través de sus Crónicas*

Varios son los textos que con fundamento pueden atribuirse a Tecayehuatzin. A través de ellos puede conocerse su preocupación principal: la de encontrar la forma de pensar y decir "palabras verdaderas", capaces de dar raíz al hombre en la tierra. Conocedor de las posibilidades de expresión abiertas al hombre, elaboró Tecayehuatzin su propia versión acerca del significado, alcances y origen de "flor y canto". Como el resto de los *tlamatinime*, sabía él que "flor y canto" es expresión que connota el mundo del arte y del símbolo. Sin escapar de la duda, Tecayehuatzin quiso confrontar su pensamiento con otras posibles respuestas. Para esto nada mejor que escuchar las palabras de quienes se referían también con frecuencia a "flor y canto". El manuscrito de *Cantares mexicanos*, de la Biblioteca Nacional de México, incluye el diálogo, real o imaginario, que tuvo lugar en Huexotzinco, y en el que aparecen como participantes Tecayehuatzin y varios *tlamatinime*, amigos suyos. En el diálogo se expresan, en un lenguaje literario, las diversas opiniones de los sabios prehispánicos que participan en él, acerca de la poesía, el arte y el símbolo: "flor y canto".

La conversación se inicia con una salutación de Tecayehuatzin, seguida de un elogio de "flor y canto". Tecayehuatzin se pregunta luego si "flor y canto" es tal vez lo único verdadero, lo que puede dar raíz al hombre en la tierra:

> ¿Es esto quizás lo único verdadero en la tierra...?
> Sólo con flores circundo a los nobles,
> con mis cantos los reúno
> en el lugar de los atabales.
> Aquí en Huexotzinco he convocado esta reunión.
> Yo el señor Tecayehuatzin,
> he reunido a los príncipes:
> piedras preciosas, plumajes de quetzal.
> Sólo con flores circundo a los nobles.[27]

A Tecayehuatzin interesa además conocer el origen de flor y canto. Quiere saber si es posible encontrar flores y cantos con raíz o si tal vez es destino del hombre emprender búsquedas sin término, pensar que ha hallado lo que anhela y al fin te-

y Cantares, por Miguel León-Portilla, Fondo de Cultura Económica, México, 1961, pp. 126-137. Por ello ofrecemos aquí tan sólo los que nos parecen ser momentos culminantes de este diálogo con la finalidad precisa de destacar algunas de las diferentes actitudes de los sabios prehispánicos.

[27] *Ms. Cantares Mexicanos*, Biblioteca Nacional de México, fol. 9 v., *AP I*, 98.

ner que marcharse, dejando aquí sólo el recuerdo de su vida fugaz.

Las preguntas de Tecayehuatzin reciben muy distintas respuestas. Una a una, los varios invitados las van formulando. El primero en hablar fue Ayocuan Cuetzpaltzin, señor de Tecamachalco, a quien conocemos por otros varios textos, entre ellos uno particularmente interesante, que nos lo pinta repitiendo por todas partes las siguientes palabras:

> ¡Que permanezca la tierra!
> ¡Que estén en pie los montes!
> Así venía hablando Ayocuan Cuetzpaltzin
> en Tlaxcala, en Huexotzinco.
> En vano se reparten olorosas flores de cacao...
> ¡Que permanezca la tierra! [28]

La respuesta de Ayocuan en el diálogo se refiere al origen y posible permanencia de "flor y canto". Para él arte y símbolo son un don de los dioses. Y es posible también que flores y cantos sean al menos un recuerdo del hombre en la tierra:

> Del interior del cielo vienen
> las bellas flores, los bellos cantos.
> Los afea nuestro anhelo,
> nuestra inventiva los echa a perder...
> ¿He de irme como las flores que perecieron?
> ¿Nada quedará de mi fama aquí en la tierra?
> Al menos mis flores, al menos mis cantos.
> Aquí en la tierra es la región del momento fugaz.
> ¿También es así en *Quenonamican*,
> el lugar donde de algún modo se vive?
> ¿Hay allá alegría, hay amistad?
> ¿O sólo aquí en la tierra
> hemos venido a conocer nuestros rostros? [29]

Por su parte, Aquiauhtzin, sabio de Ayapanco, da al arte y al símbolo un sentido distinto. Para él flores y cantos son la forma de invocar al supremo Dador de la Vida. Este tal vez se hace presente a través del mundo del símbolo. Puede decirse que lo buscamos como quien, entre las flores, va en pos de un amigo.

Con un pensamiento más hondo, otro de los participantes, Cuauhtencoztli, responde con la expresión de su duda sobre la

[28] *Ibid.*, fol. 14 v., *AP I*, 99.
[29] *Ibid.*, fol. 10 r., *AP I*, 100.

verdad de flor y canto, porque duda asimismo acerca de la posible raíz que pueda tener el hombre en la tierra:

Yo, Cuauhtencoztli —exclama— aquí estoy sufriendo...
¿Tienen verdad, raíz, los hombres?
¿Mañana tendrá todavía raíz y verdad nuestro canto?
¿Qué está por ventura en pie?
¿Qué es lo que viene a salir bien?..
Aquí vivimos, aquí estamos,
pero somos indigentes,
¡Oh amigos nuestros![30]

A Cuauhtencoztli le responden el mismo Tecayehuatzin y otro *tlamatini* amigo. Con sus palabras quieren disipar lo que consideran actitud pesimista. Flores y cantos son lo único que puede ahuyentar la tristeza; son riqueza y alegría de los hombres en la tierra.

El diálogo acerca del arte y el símbolo, descritos ya como don de los dioses, posible recuerdo del hombre en la tierra, camino para encontrar a la divinidad y riqueza de los humanos, toma luego un sesgo distinto. Un nuevo participante, Xayacámach, afirma que flor y canto son, al igual que los hongos alucinantes, el medio mejor para embriagar los corazones y olvidarse aquí de la tristeza. Cuando en las reuniones sagradas se consumen los hongos, uno mira visiones maravillosas, formas evanescentes de diversos colores, todo más real que la realidad misma. Pero, después, ese mundo fantástico se desvanece como un sueño, deja al hombre cansado y no existe más. Para Xayacámach esto es el arte y el símbolo, las flores y los cantos:

Las flores que trastornan a la gente,
las flores que hacen girar los corazones
han venido a esparcirse.
Han venido a hacer llover
guirnaldas de flores,
flores que embriagan.
¿Quién está sobre la estera de flores?
Ciertamente aquí es tu casa:
En medio de las pinturas, habla Xayacámach...[31]

Otras varias opiniones se formulan acerca del mismo tema. Alguien dice que sólo recoge flores para techar con ellas su

[30] *Ibid.*, fol. 10 v., *AP I*, 101.
[31] *Ibid.*, fol. 11 r., *AP I*, 102.

cabaña, junto a la casa de las pinturas. El diálogo se acerca a su fin. Poco antes de terminar, el mismo huésped de la reunión, el señor Tecayehuatzin, vuelve a tomar la palabra. Su corazón sigue abierto a la duda. Su propósito sigue siendo saber si flor y canto es tal vez la única manera de decir palabras verdaderas en la tierra. Muy distintas han sido las respuestas que se han ofrecido. Está seguro, no obstante, de que al expresar como conclusión del diálogo una última idea, con ella estarán todos de acuerdo: flor y canto, es al menos, lo que hace posible nuestra amistad. Oigamos sus palabras:

Ahora, ¡oh, amigos!,
escuchad el sueño de una palabra:
cada primavera nos hace vivir,
la dorada mazorca nos refrigera,
la mazorca rojiza se nos torna en collar.
¡Sabemos al menos que son verdaderos
los corazones de nuestros amigos! [32]

Tal vez no sea exagerado decir que las palabras de Tecayehuatzin y los otros *tlamatinime,* implican en el fondo atisbos desde los más variados puntos de vista, dirigidos a comprender el mundo maravilloso de su propio arte prehispánico. En otro sentido, son también, como lo dejó dicho Tecayehuatzin, "el sueño de una palabra", el afán de pronunciar en la tierra la misteriosa respuesta capaz de dar raíz a rostros y corazones.

Si nos fuera posible presentar aquí en forma mucho más amplia las elaboraciones a que llegaron por el camino de flor y canto varios de los *tlamatinime* mencionados y otros más cuyo pensamiento puede también estudiarse, lograríamos tal vez una imagen mucho más cabal de la riqueza y profundidad de lo que llamamos filosofía náhuatl prehispánica. Entre los muchos textos que cabría aducir, están las incontables meditaciones acerca del hombre y acerca de la muerte; acerca de los rostros humanos y *Tloque Nahuaque,* el Dueño *de la cercanía y la proximidad,* que es como la noche y el viento; sobre el tema de "lo asimilable" (lo que conviene) y "lo que sigue el camino recto" (lo que está completo), norma de acción que da sabiduría a los rostros y firmeza a los corazones. Baste con decir que se conservan centenares de textos, no publicados aún, entre ellos las varias colecciones de *Huehuetlatolli,* "discursos de los an-

[32] *Ibid.,* fol. 11 v., *AP I,* 103.

cianos", en los que quedó expuesta la antigua sabiduría de origen tolteca, repensada más tarde por los sacerdotes y los *tlamatinime*.

Lo que aquí hemos presentado es una muestra de la variedad de ideas y doctrinas a las que hay que acercarse para aprehender lo más característico del pensamiento náhuatl. En nuestro estudio del problema de los orígenes y evolución de este pensamiento quedán aún muchos puntos por resolver. Hemos afirmado, y ahora lo repetimos, que sobre todo respecto de las etapas más antiguas, sólo hemos logrado formular hipótesis. Pero, a pesar de esto, podemos sacar una conclusión.

El pensamiento náhuatl, que conocemos principalmente a través de los textos que nos hablan de su florecimiento en los siglos XV y XVI, es consecuencia de una muy larga evolución cultural. De una manera o de otra ese pensamiento es heredero de lo que mucho antes elaboraron los toltecas, los teotihuacanos y aún los más antiguos inventores del calendario, los creadores de lo que con verosimilitud se ha designado como "cultura madre". Al tomar conciencia de que en él parecen resumirse y recrearse por lo menos dos milenios de actividad intelectual se vuelve más fácil explicar y comprender su extraordinaria riqueza.

En ningún campo, pero menos en el orden de las ideas, puede darse la generación espontánea. La visión del mundo, las dudas y las doctrinas de los *tlamatinime* fueron posibles porque desde tiempos muy anteriores hubo en el México antiguo hombres empeñados en conocer el movimiento de los astros, la marcha del tiempo, el enigma de la divinidad y el destino del hombre sobre la tierra. Posiblemente otros hallazgos e investigaciones en el campo de la arqueología y en el de los códices y textos indígenas arrojarán nueva luz y permitirán esclarecer mejor este largo proceso de evolución de las ideas en el contexto cultural del México antiguo.

CONCLUSION

Se ha señalado varias veces que en el plano *místico-militarista* la religiosidad de los aztecas se orientó por el camino de la guerra florida y los sacrificios sangrientos, destinados a conservar la vida del Sol amenazado por un quinto cataclismo final. En este sentido, el ideal supremo de los guerreros aztecas fue el cumplir su misión como elegidos de *Tonatiuh* (el Sol), que necesitaba de la sangre, el líquido precioso, para continuar alumbrando en todo el *Cemanáhuac* (el mundo). Mas, frente a quienes así pensaban y actuaban, ya hemos visto también, a través de todo este trabajo, la diferente actitud de numerosos *tlamatinime* que a la sombra de *Quetzalcóatl* —símbolo del saber náhuatl— prefirieron encontrar el sentido de su vida en un plano intelectual. Coexistieron así —como lo demuestran los textos— dos concepciones distintas y aún tal vez opuestas, del universo y la vida. Lo cual no debe provocar extrañeza, ya que si se mira un poco la historia, pueden encontrarse varias situaciones semejantes aún en nuestros propios tiempos. Recuérdese, sólo por vía de ejemplo, el caso de la Alemania nazi en la que también, al lado de una cosmovisión místico-militarista, coexistió un pensamiento filosófico y literario auténticamente humanista, cuyos ideales divergían por completo de los del partido nazi.

Tomando, pues, en cuenta, que una tal convivencia de humanismo y barbarie parece inherente a la mísera condición del llamado *animal racional* —y sobre la base de lo que hemos ido hallando en esta investigación del pensamiento filosófico náhuatl— creemos llegado el momento de destacar el valor fundamental que dio color y orientó definitivamente la concepción de los *tlamatinime*.

Partamos para esto de la que parece haber sido la experiencia original de los *tlamatinime:* la transitoriedad y fragilidad de todo cuanto existe. "Aunque sea jade se quiebra, aunque sea oro se rompe, aunque sea plumaje de quetzal se desga-

rra. . ." Y es que "ciertamente no es ésta la región donde se hacen las cosas: aquí nada verdea. . .". "Sólo soñamos, sólo es como un sueño. . ."

Semejante experiencia suscitó bien pronto en la mente náhuatl una doble pregunta, la primera de sentido práctico y especulativa la segunda: "¿Sobre la tierra, vale la pena ir en pos de algo?" y "¿acaso hablamos algo *verdadero* aquí?". Y como *la verdad* es lo que da cimiento a las cosas, la última pregunta pronto se desdobló en otras dos más precisas y apremiantes aún: "¿Qué está por ventura en pie?", y "¿son acaso *verdad* los hombres?". O sea, en otras palabras, ¿tienen cimiento y verdad cosas y hombres o sólo son como un sueño: como lo que se piensa mientras uno despierta?

En el plano cosmológico la pregunta se formula frecuentemente con el lenguaje de los antiguos mitos cósmicos y con el sentido de apremio que se deriva del posible cataclismo del quinto Sol. Desde el punto de vista del hombre, que parece venir a la tierra sin "un rostro y un corazón bien formados", el problema de su propia *verdad* surge aún más imperioso ya que abarca su origen, su persona y destino final.

Largas y profundas fueron las meditaciones de los sabios nahuas acerca de la posible *verdad* del universo y del hombre. Y lo más admirable de todo es que en vez de lanzarse a crear un sinnúmero de hipótesis, llegaron antes a preguntarse —frente a las creencias de su religión— si era posible "decir la verdad en la tierra". Porque, dando a su pensamiento una clara orientación metafísica, comprendieron que si en la tierra todo perece y es como un sueño, entonces "no es aquí donde está la verdad". Parecía, por tanto, necesario ir más allá "de lo palpable, lo visible", en pos de "lo que nos sobrepasa, la región de los muertos y de los dioses".

Pero, ¿cuál era el camino para llegar hasta allá y poder encontrar así "lo verdadero"? Comenzó entonces un intento de dar con el camino que lleva a decir palabras verdaderas en la tierra. La vía religiosa de los sacrificios y ofrendas es desechada porque el Dador de la vida se muestra siempre inexorable. No era tampoco el raciocinio, o la pretendida adecuación del pensamiento con la realidad de las cosas la forma como se podía responder al problema. Y esto porque si aquí "todo cambia, perece y es como un sueño", siempre quedará

sin una respuesta segura la eterna pregunta de los nahuas sobre el más allá: "¿Cuántos dicen si es o no verdad allí?"

Llegaron así los *tlamatinime* al borde mismo de la duda universal, que condujo a algunos de ellos a una cierta posición de resignado "epicureísmo", en la que se afirma que lo único valioso es gozar y alegrarse un poco en la tierra.

Mas, frente a esta actitud de desesperanza intelectual apareció al fin conscientemente la que llegó a ser respuesta característica de los *tlamatinime* al problema del conocimiento metafísico. Se trata de una especie de intuición salvadora. Hay un modo único de balbucir de tarde en tarde "lo verdadero" en la tierra. Este es el camino de la inspiración poética: "flor y canto". A base de metáforas, concebidas en lo más hondo del ser, o tal vez "provenientes del interior del cielo", con flores y cantos, es como puede apuntarse de algún modo a la verdad.[1]

Comenzó entonces a elaborarse —sin pretensiones, ni arrogancias— sino con la clara conciencia de ser un atisbo: "flor y canto", el aspecto constructivo de la filosofía náhuatl. Surgió en el plano filosófico la metáfora suprema de *Ometéotl*, el dios de la dualidad, el inventor de sí mismo, generación-concepción cósmica, dueño del cerca y del junto, invisible como la noche e impalpable como el viento, origen, sostén y meta de cosas y hombres. Porque, ¿qué "flor y canto" más elevado pudiera pensarse para expresar el origen del universo que el verlo como el resultado exterior de una misteriosa y continua fecundación en el seno mismo del principio dual?

El es simultáneamente "madre y padre de los dioses", allá "en su encierro de turquesas, en las aguas color de pájaro azul, es el que mora en las nubes, en la tierra y en la región de los muertos, el señor del fuego y del año", aquél "en cuya mano está el Anáhuac". El espejo de la noche y el día, que ahuma e ilumina a las cosas: que les da *verdad* y les hace

[1] Extraordinario parece encontrar esta misma afirmación en uno de los más recientes trabajos del filósofo alemán Martin Heidegger. Dice éste en *Aus der Erfahrung des Denkens* (1951): "Tres posibilidades [illegible] sobre el pensar [illegible] una buena y provechosa, la proximidad de [illegible] y por esto, sutil: el mismo pensamiento, que [illegible] a la que rara vez se atreve. Pero, la posibilidad [illegible] de filosofar..." (o sea, la del pensar [illegible]. (*Op. cit.*, p. [illegible]) [illegible] que, como afirma más abajo: "hasta ahora ha estado oculto el carácter poético del pensar..." (*ibid.*, p. 23).

Lo cual, añadimos —tomando en cuenta lo mostrado por los textos— no estuvo precisamente oculto para los *tlamatinime*, para quienes el único tipo de conocimiento verdadero fue el de la poesía, "flor y canto".

desvanecerse "en la región del olvido". "El inventor de hombres; el que los mete como gotas en el vientre materno; aquél que tiene a los hombres y al mundo en la palma de su mano y remeciéndolos se divierte y se ríe": *Ometéotl*, concepción metafórica de Dios, a base de lo más elevado y bello, las flores y el canto.

Y de manera semejante a lo dicho acerca de *Ometéotl*, fundamento y *verdad* de todo cuanto existe, continuaron los *tlamatinime* elaborando una doctrina acerca del hombre: "rostro y corazón", acerca de su albedrío y destino, de la bondad moral: "lo conveniente, lo recto", para culminar con sus ideas sobre la formación de "un rostro sabio y un corazón firme como la piedra". Y es que viviendo lo que llamaríamos la indigencia existencial del ser humano, sintieron la necesidad de poner una luz en su vida, de enriquecerla con lo único que da fundamento: la verdad concebida como poesía: flor y canto. El corazón del hombre aparece entonces como un empedernido:

> "Ladrón de cantares, corazón mío,
> ¿dónde los hallarás?
> Eres menesteroso,
> como de una pintura, toma bien lo negro y rojo (el Saber).
> Y así tal vez dejes de ser un indigente."[2]

Precisamente con el fin de escapar a esta indigencia y de sentirse centrados en su mundo, se echaron a pensar los sabios nahuas. Y su respuesta suprema fue que la "flor y el canto" que mete a Dios en el corazón del hombre y lo hace verdadero, nace y verdea principalmente en lo que hoy llamamos *arte*. Significativo es a este respecto el ya citado texto en que aparece la figura del pintor *(tlacuilo)*, como el hombre que ha alcanzado la plenitud anhelada: ha logrado que entre Dios en su corazón *(yoltéotl)*, que es tanto como decir que tiene la verdad y el fundamento mismo de su ser. Y siendo entonces un "corazón endiosado", dialoga con su propio corazón, para ir "divinizando a las cosas", o ir creando arte como más prosaicamente decimos ahora:

> "El buen pintor: entendido,
> Dios en su corazón,
> que diviniza con su corazón a las cosas,
> dialoga con su propio corazón...

2 *Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 68, r.; *AP I*, 91.

> Como si fuera un tolteca
> pinta los colores de todas las flores." [3]

Es, pues, el pintor —y como él los cantores, escultores, poetas y todos cuantos por su arte merecen el título de toltecas (artistas)— "un corazón endiosado", casi diríamos un visionario que por tener en sí *su verdad,* es asimismo creador de cosas divinas, *tlayolteuviani:* "que diviniza con su corazón a las cosas". Un hombre semejante, realizando el supremo ideal de los sabios nahuas, era llamado también con frecuencia a ocupar las más elevadas dignidades de director en los *Calmécac* y sumo sacerdote *Quetzalcóatl.*

No será por tanto de extrañar que inculcándose en lo más selecto de la juventud náhuatl este anhelo de *verdad,* como fundamento del propio ser, y como conocimiento de "lo que nos sobrepasa", se despertara en sus corazones el afán de introducir en sí la firmeza y la luz de *Ometéotl.* Aprendiendo los cantares divinos, contemplando los cielos y "el movimiento ordenado de los astros", admirando pinturas y esculturas evocaban en sí la inspiración creadora. Entonces, en forma activa comenzaban a ver al mundo y al hombre a través de las flores y el canto. Llegaban a persuadirse de que "sólo esto aquieta y deleita a los hombres".

Creando su propio marco maravilloso para contemplar el mundo, describe su ser el joven *tlamatini* como una fuente de donde mana la inspiración:

> "¿Yo quién soy?
> Volando me vivo, cantor de flores,
> compongo cantares,
> mariposas de canto:
> ¡broten de mi alma,
> saboréelos mi corazón!" [4]

Dejando nacer en sí mismo "las mariposas de canto", comienza a decir el *tlamatini* "lo verdadero" en la tierra. Y el pintor, "artista de la tinta negra y roja", va por su parte "endiosando", dando *verdad* a las cosas. Y lo mismo [illegible] que graba en la piedra los signos que miden la [illegible] del tiempo, o los ricos enjambres de imágenes que [illegible]

[3] *Textos de los informantes indígenas* (ed. fac. de Paso y Troncoso) vol. VIII, fol. 117. v.; *AP I,* 88.
[4] *Ms. Cantares Mexicanos,* fol. 11, v.; *AP I,* [illegible].

ses y mitos. Todos: filósofos, pintores, músicos, escultores, arquitectos y astrólogos, buscan en el fondo lo mismo, su propia *verdad*, la del universo, que sólo es expresable con flores y cantos.

Por esto en todos los órdenes de la cultura náhuatl hallamos siempre presente el arte: "la divinización de las cosas", como el factor decisivo. Comprendemos ahora que siendo la belleza, lo divino, y esto a su vez, lo verdadero, lo auténticamente enraizado, todo el pensamiento filosófico náhuatl giró alrededor de una concepción estética del universo y la vida. Conocer la verdad fue para los *tlamatinime* expresar con flores y cantos el sentido oculto de las cosas, tal como su propio corazón endiosado les permitía intuir.

Cultura y filosofía de metáforas, no aspiró a develar por completo el misterio, pero hizo sentir al hombre que lo bello es tal vez lo único real. Y como pensamiento y tendencia a la vez, pretendió dar un rostro sabio a los seres humanos, suscitando en ellos el ansia de robar cantares y belleza. En su impulso en pos de lo bello, vislumbró el hombre náhuatl que embelleciendo por un momento siquiera a las cosas que se quiebran, se desgarran y perecen, tal vez se logra ir metiendo la *verdad* en el propio corazón y en el mundo.

Tal fue, según parece, el alma del pensamiento filosófico náhuatl. Una concepción valedera quizá en su esencia para un mundo atormentado como el nuestro. "Flor y canto", camino del hombre, que consciente de su propia limitación no se resigna a callar sobre lo que puede dar sentido a su vida.

En función de esto, vieron los *tlamatinime* su mundo y estructuraron su cultura. Al lado de una técnica embrionaria, su espíritu supo elevarse a las alturas del pensamiento matemático, a través del cual contemplaron "el recorrimiento de los astros por los caminos del cielo" y a una de las más altas cumbres del pensar filosófico, que les permitió ver y comprender su vida con flores y cantos. Pero, su condición misma de cautivos, enamorados de los astros y lo bello, fue la ocasión principal de su ruina al tiempo de la Conquista. Algo así como si el mundo cambiante de *tlaltícpac* —en misteriosa dialéctica hubiese urdido un desquite. La cultura de metáforas y números fue destruida con las armas de hierro y de fuego. Se desvaneció como un sueño: "sus plumajes de quetzal se rasgaron, sus obras de jade se hicieron pedazos..." y sólo quedó su recuer-

do. La memoria de un mundo bello: endiosado y verdadero, hasta el día en que la belleza tuvo que huir al lugar de su origen, al mundo de "lo que nos sobrepasa", cuando fueron abatidos los sabios, quemados los códices y convertidos en montones de piedras sin forma las esculturas y los palacios.

Mas, cabe afirmar que en medio de la desgracia venida de afuera, la formación humana de los nahuas, "rostros sabios y corazones firmes", conservó su grandeza hasta lo último. En su postrera actuación ante Cortés y los doce primeros frailes, después de expresar sus razones, no vacilaron en afirmar los *tlamatinime*, frente a la imagen de su cultura destruida: "Si como sostenéis nuestros dioses han muerto, dejadnos mejor ya morir..." [5]

Así amaron los *tlamatinime* su propia cultura, viviendo en su mundo y sabiendo morir en él. Enseñanza final de un pueblo maravilloso que descubrió para pensar el camino de las flores y el canto.

[5] *Colloquios y doctrina...* (Ed. W. Lehmann), p. 102; líneas 925-927. *AP I*, 20.

APENDICE I

LOS TEXTOS CITADOS EN SU ORIGINAL NAHUATL[1]

(Los números corresponden a los que acompañan a las siglas AP I *en las notas al calce, referentes a la versión castellana de cada texto).*

CAPÍTULO I

EXISTENCIA HISTORICA DE UN SABER FILOSOFICO ENTRE LOS NAHUAS

1.—*El problema de lo que existe.*

¿Tlc in mach tiquilnamiquia?
¿Can mach in nemia'n moyollo?
Ic timoyol cecenmana Aya.
Ahuicpa tic huica: timoyolpopoloa Aya.
¿In tlalticpac can mach ti itlatiuh?

(Ms. Cantares Mexicanos, fol. 2, v.)

2.—*El problema de la finalidad de la acción humana.*

¿Campa nel tiazque?
Ca zan titlacatico.
Ca ompa huel tochan.
In canin Ximoayan:
In oncapa in Yolihuayan aic tlamian.

(Ibid., fol. 3, r.)

[1] Para evitar posibles adulteraciones, se conserva en la transcripción de los textos nahuas la grafía propia de cada uno de los originales, con contadas excepciones, como la de cambiar la ç por una z. Una misma palabra podrá aparecer escrita de maneras distintas, según la fuente de donde procede. Por ejemplo, *huehuetéotl* (el dios viejo), se encuentra en algunos textos escrita así: *veveteotl.*

Esto que puede ser causa de cierta dificultad inicial en la lectura, tiene en cambio la ventaja de reproducir los textos fielmente, tal como fueron transcritos al reducirse a escritura el testimonio oral de los indígenas, dado sobre la base de sus códices y pinturas.

3.—*El problema de la felicidad en la tierra.*
Ninotolinia:
in aic notech acic in pactli in necuiltonolli.
¿Ye nican tle zan nen naico?
¡Ca ahmo imochiuyan!
Tlacahzo ahtle nican xotla
Cueponi in nentlamachtilli.

(*Ibid.*, fol. 4, v.)

4.—*El problema del más allá.*
¿Ohua huicalo in xochitl can on ye mictlan?
¿on timiqui oc nel on tinemi?

(*Ibid.*, fol. 61, r.)

¿Canin tlahuicalli?
Ica ya motlatiliz, ipal nemohuani.

(*Ibid.*, fol. 62, r.) [2]

5.—*Fugacidad Universal.*
¿Cuix oc nelli nemohua oa in tlalticpac Yhui ohuaye?
An nochipa tlalticpac: zan achica ye nican. Ohuaye
Tel ca chalchihuitl no xamani [ohuaye.
no teocuitlatl in tlapani
no quetzalli poztequi Ya hui ohuaya
An nochipa tlalticpac: zan achica ye nican.

(*Ms. Cantares Mexicanos,* fol. 17, r.)

6.—*¿Puede decirse aquí algo verdadero?*
¿Azo tla nel o tic itohua nican, ipal nemohua?
Zan tontemiqui in zan toncochitlehuaco
Zan iuhqui temictli...
Ayac nelli in quilhuia nican...

(*Ibid.*, fol. 5, v. y fol. 13, r.)

[2] El texto citado aquí se encuentra también en el fol. 5 v., del mismo *Ms. de los Cantares.* Al parecer con fundamento, hizo Garibay una ligera modificación en él, añadiendo la terminación *-lli* a la palabra *tlahuica(lli),* para aclarar su sentido de "casa o lugar de la luz".

7.—*¿Qué es el hombre?*
¿Cuix oc nelli'n tlaca?
Yc yuhca, ayac nelli in tocuic.
¿Tlen o zo ihca?
¿Tle hual quiza?

(*Ibid.*, fol. 10, v.)

8.—*Tlamatini. Anotado al margen por Sahagún: "sabios o philosophos".*

a) La *Tlamatiniyotl,* o esencia del filósofo.

1.—In tlamatini: tlavilli ocutl, tomavac ocutl hapocyo;
2.—tezcatl coyavac, tezcatl necue xapo;
3.—tlile, tlapale, amuxva, amoxe.
4.—Tlilli, tlapalli.

b) Es *temachtiani,* maestro.

5.—Hutli, teyacanqui, tlanelo;
6.—tevicani, tlavicani, tlayacanqui.
7.—In qualli tlamatini, ticitl, piale,
8.—machize, temachtli, temachiloni, neltocani.
9.—Neltiliztli temachtiani, tenonotzani;

c) *teixcuitiani,* psicólogo.

10.—teixtlamachtiani, teixcuitiani, teixtomani;
11.—tenacaztlapoani, tetlaviliani,

d) *teyacayani,* pedagogo.

12.—teyacayani, tehutequiani,
13.—itech pipilcotiuh.

e) *tetezcaviani,* moralista.

14.—Tetezcaviani, teyolcuitiani, neticiviloni, neixcuitiloni.

f) *cemanavactlaviani,* conocedor de la naturaleza.

15.—Tlavica, tlahutlatoctia, tlatlalia, tlatecpana.
16.—Cemanavactlavia,

g) *mictlanmatini,* metafísico.

17.—topan, mictlan quimati.

h) *Netlacaneconiani:* "el que humaniza al querer de la gente".

18.—llaquehquetti, haxihxieti,
19.—itech nechicavalo, itech nenetzahtzililo, temachilo,
20.—itech netlacaneco, itech netlaquauhtlamacho,

21.—tlayolpachivitia, tepachivitia, tlapalevia, ticiti, tepatia.

(*Textos de los informantes indígenas de Sahagún*. Ed. facs. de Paso y Troncoso, vol. VIII, fol. 118, r. y v.)

9.—*El falso sabio.*

1.—In amo qualli tlamatini xolopihticitl, xolopihtli, [teupilpul,
2.—piale, nonotzale, nonotzqui.
3.—Tlanitz, tlanitze,
4.—motlamachitocani, pancotl, chamatl,
5.—atoyatl, tepexitli,
6.—xomolli, caltechtlayoualli:
7.—navalli, tlapouhqui ticitl,
8.—tetlacuhcuili, tlahpouhqui,
9.—teixcuepani,
10.—teca mocayavani.
11.—teixpoloa,
12. tlaixpoloa, tlaovihtilia,
13. tlaovihcanaquia, tlamictia;
14. tepoloa, tlalpoloa, tlanavalpoloa.

(*Ibid.*, fol. 118, v.)

10. *Sacerdotes, astrónomos y sabios.*

1.—Auh inhin totecuiyoane,
2.—ca onacatc in ocno techiacana,
3.—in techitqui in techmama
4.—ynipampa in tlaiecultilo, ca in toteoua
5.—ynintlamaceuhcava cuitlapilli ahtlapalli,
6.—in tlamacazque, in tlemanacaque.
7.—auh in quequetzalcova mitoa.

8.—in tlatolmatinime,
9.—auh in intequiuh in quimocuitlauia
10.—in ioalli in cemilhuitl,
11.—in copaltemaliztli,
12.—in tlenamaquiliztli
13.—in vitztli in acxoiatl, in necoliztli,

14.—in quitta in quimocuitlauia

15.—yn iohtlatoquiliz in incmatacacholiz in ilhuicatl,
16.—in iuh iovalli xelivi.

17.—Auh in quitzticate, in quipouhticate,
18.—in quitlatlazticate in amoxtli.
19.—In tlilli, in tlapalli in tlacuilolli quitquiticate.
20.—Ca iehoantin techitquiticate, techiacana, techo la- [toltia:

21.—iehoantin quitecpana iniuh vetzi ce xivitl,
22.—iniuh otlatoca in tonalpoalli auh in cecempoallapoalli,
23.—quimocuitlauia, iehoantin ynteniz incocol, i mamal in teutlatolli.

(*Colloquios y doctrina*... fol. 3, r. y v.; ed. de W. Lehmann, pp. 96-97.)

11.—*Predestinación del sabio.*

1.—Mitoa inic tlacatia napa polivia in iten in inantzin in iuhqui aocmo utztli inic necia.
2.—In iquac omozcali, yic telpuchtli, quin icuac vel necia in tlein itequiuh.
3.—Mitoaya Mictlan matini, ilhuicac matini.

(*Textos de los Informantes de Sahagún*, en ed. facs. de Paso y Troncoso, vol. VI, fol. 126, r.)

12.—*Descripción tolteca del sabio.*

Yn tlilli, yn tlapalli
yn amoxtli yn tlacuilolli
quitquique yn tlamatiliztli,
mochi quitquique
in cuicaamatl, yn tlapitzalli.

(*Textos de los informantes indígenas de Sahagún*, ed. facs. de Paso y Troncoso, vol. VIII, fol. 192, r.)

Capítulo II

IMAGEN NAHUATL DEL UNIVERSO

13.—*El verdadero y el falso médico: "un criterio científico".*

1.—In qualli ticitl tlamatini, tlanemiliani,
2.—tlaiximatini; xiuhximatqui, teiximati, quaviximatqui, tlanelvayoiximatqui.
3.—tlayehyecole, tlaztlacole, iztlacole, tlayxyeyecoani
4.—tlapalevia, tepahtia, tepahpachoa, tezaloa.
5.—Tetlanoquilia, tlahzotlaltia, tetlatia; tlaitzmina texotla, tehitzoma, tecuatiquetza, nextli teololoa.
6.—In tlaveliloc ticitl yc tlaqueloani, y tlaquelquichivani, tepahmictiani, tepahixvitiani. Tlaovihtiliani, teovihtiliani, tlatlanalviani, tetlanalviani; nonotzale, nonotzqui;
7.—pixe, xochiva, navalli, tlapouhqui, tlahpoani, mecatlahpouhqui.
8.—tepahmictia, tlaovihtilia, tepixpia, texochivia.

(*Textos de los Informantes indígenas de Sahagún*, ed. facs. de Paso y Troncoso, vol. VIII, fol. 119, r.)

14.—*Enunciación del problema de la fundamentación del mundo.*

¿Tlen o zo ihca?
¿Tle hual quiza?

(*Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 10, v.)

15.—*El descubrimiento de la respuesta.*

1.—Auh motenehua mitoa
2.—(Quetzalcóatl) ca ilhuicatl iitic in tlatlatlautiaya in moteotiaya auh in quinotzaya,
3.—Citlalin icue Citlallatonac,
4.—Tonacacihuatl Tonacatecuhtli,

5.—Tecolliquenqui Yeztlaquenqui,
6.—Tlallamanac Tlallichcatl,
7.—Auh ompa on tzatzia yuh quimatia Omeyocan Chicunauhnepaniuhcan in ic mani in ilhuicatl.

(*Anales de Cuauhtitlán* (ed. W. Lehmann), pp. 76-77.)

16.—*Ometéotl apoyo del mundo.*
1.—In teteu inan in teteu ita, in Huehue teutl,
2.—in tlalxicco onoc,
3.—in xiuhtetzacualco in maquitoc,
4.—in xiuhtotoatica in mixtzatzacualiuhtica,
5.—in Huehue teutl in ayamictlan,
6.—in Xiuhtecuhtli.

(*Códice Florentino*, lib. VI, fol. 71, v.)

17.—*El acaecer temporal del universo: los 5 soles.*
1.—In nican ca tlamachilliztlatolzazanilli ye huecauh mochiuh inic mamanca tlalli,
2.—cecentetl in itlamamamanca
3.—inic peuh in zan iuh macho iniquin tzintic in izquitetl in omanca tonatiuh chiquacentzonxihuitl ipan macuilpohualxihuitl ipan matlacxihuitl omei axcan ipan mayo, ic 22 ilhuitica de 1558 años
4.—inin tonatiuh nahui ocelotl ocatca 676 años.
5.—inique in izcepan onocca ocelloqualloqui ipan nahui ocellotl in tonatiuh.
6.—auh in quiquaya chicome malinalli in in tonacayouh catca, auh inic nenque centzonxihuitl ipan matlacpohualxihuitl ipan yepohual xihuitl ypan ye no caxtolxihuitl ozze
7.—auh inic tequanqualloque matlacxihuitl ipan ye xihuitl
8.—inic popoliuhque inic tlamito auh iquac polliuh in tonatiuh
9.—auh in inxiuh catca ce acatl auh inic peuhque in qualloque in cemilhuitonalli nahui ocelotl, zan no ye inic tlamito inic popoliuhque
10.—Inin tonatiuh nauhui ecatl ytoca.

11.—iniqui in inic oppa onocca. yecatocoque ipan nahuecatl in tonatiuh catca.
12.—auh inic poliuhque yecatocoque, ozomatin mocuepque
13.—in incal in inquauh mochecatococ
14.—auh inin tonatiuh zan no yecatococ.
15.—auh in quiquaya matlactlonome cohuatl, in intonacayouh catca.
16.—auh inic nenca, caxtolpohualxihuitl ipan yepohualxihuitl ye no ipan nahui xihuitl
17.—inic popolliuhque zan cemilhuitl in ecatoque, nauhcatl ipan, cemilhuitonalli inic polliuhque.
18.—auh in inxiuh catca ce tecpatl.
19.—Inin tonatiuh nahui quiyahuitl, inic ei
20.—inic etlamantli nenca nahui quiyahuitl in tonatiuh ipan, auh inic polliuhque tlequiahuilloque totolme mocuepque.
21.—auh no tlatlac in tonatuih moch tlatlac in incal.
22.—auh inic nenca caxtolpohualxihuitl ipan matlacxihuitl omome.
23.—auh inic popolliuhque za cemilhuitl in tlequiyauh
24.—auh in quiquaya chicome tecpatl in intonacayouh catca.
25.—auh in inxiuh ce tecpatl. auh izcemilhuitonalli nahui quiahuitl
26.—inic polliuhque pipiltin catca
27.—ye ica in axcan ic monotza cocone pipilpipil.
28.—Inin tonatiuh nahui atl itoca. auh inic manca atl ompohualxihuitl on matlactli omome.
29.—iniquei in ic nauhtlamantinenca ipan nahui atl in tonatiuh catca.
30.—auh inic nenca centzonxihuitl ipan matlacpohualxihuitl ipan epohualxihuitl ye no ipan caxtol pohualxihuitl ozçe
31.—auh inic popoliuhque, apachiuhque mocuepque mi michtin.
32.—hualpachiuh in ilhuicatl za cemilhuitl in polliuhque.
33.—auh in quiquaya nahui xochitl in intonacayouh catca.

34.—auh in inxiuh catca ce calli auh izcemilhuitonalli nahui atl
35.—inic polliuhque, moch polliuh in tepetl
36.—auh inic manca atl ompohualxihuitl on matlactli omome auh inic tzonquiza in inxiuh
37.—inin tonatiuh itoca naollin inin ye tehuantin totonatiuh in tonnemi axcan
38.—auh inin inezca in nican ca inic tlepanhuetz in tonatiuh in teotexcalco in oncan in teotihuacan.
39.—ye no ye itonatiuh catca in topiltzin in tolla in quetzalcohuatl.
40.—Y ynic macuilli tonatiuh 4 ollin yn itonal
41.—mitoa olintonatuih ypampa molini yn otlatoca.
42.—auh yn yuh conitotihui yn huehuetque, ypan inyn mochihuaz tlalloliniz mayanaloz ynic tipolihuizque.

(Líneas 1-39, Ms. de 1558—*Leyenda de los Soles*—, en ed. W. Lehmann, pp. 322-327 y pp. 340-341; líneas 40-42, *Anales de Cuauhtitlán,* en *op. cit.*, p. 62.)

18.—*El Sol.*

1.—Tonatiuh quautlevanitl,
2.—xippilli, teutl.
3.—tona, tlanextia, motonameyotia,
4.—totonqui, tetlati, tetlatlati, teytoni; teixtlileuh, teixtlilo, teixcaputzo, teixtlecaleuh.

(*Textos de los Informantes indígenas de Sahagún,* ed. facs. de Paso y Troncoso, vol. VI, fol. 177.)

19.—*Orientación espacial de los años.*

1.—Ce tochtli moteneua vitztlampa xiuhtonalli, xiuhtlapoalli.
2.—matlacxiuitl omey tlauica, taotlatoctia, tlatqui tlamama yn muchipa cecexiuhtica.
3.—auh yehoatl, vellayacatia, tlayacana, quipeualtia ypeuhca muchia, quitzintia yn izquitetl xiuhtonalli: yn acatl, yn tecpatl, yn calli.
4.—In yehuatl acatl mitoa tlaupcopa tonalli yuhquinna q. n. tlahuilcopa xiuhtonalli, ypampa ca vmpa valneci yn tlauilli, yn tlanextli.

5.—Auh ynic ey xiuhtonalli yehuatl yn tecpatl. moteneua mictlampa tonalli

6.—ypampa yn mitoa mictlampa, iuh quitoaya yn vcuetque:

7.—quilmach, yniquac micoa, vmpa ytztiui, vmpa tlamelaua, vmpa tlatotoca yn mimicque...

8.—Auh ynic navi, tlanauhcayotia xiuhtonalli yehuatl yn calli, moteneua civatlampa tonalli,

9.—ypampa, yuh quitoaya, ciutlampa: quilmach, ca muchi ciua, yn vmpa onoque, aoc aque toquicti.

10.—Ynhin nauhteme xiuhtonaltin, xiuhtlapoaltin yzquitemececeppa moquetztiui, tonalpeuhcayome mochiuhtiui.

11.—ynic muchi matlatlacxiuitl omecy quitlamia, conaxitlia, quitzonquiztia nauhteixtin, ynic tlayavalotiui, quimocaviliyiui yntequiuh cecexiuhtica.

(*Ibid.*, vol. VII, fol. 269, r.)

CAPÍTULO III

IDEAS METAFISICAS Y TEOLOGICAS DE LOS NAHUAS

20.—*La réplica de los tlamatinime a la impugnación de los frailes.*[3]

872.—Totecuiovane, tlatoquee, tlazotitlacae,
oanquimihiyouiltique,
875.—ca nican amitzinco amocpactzinco
titlachia in timacevalti...

902.—Auh in axcan tlein, quenami,
ca tlehuatl in tiquitozque
in tiquevazque amonacazpantzinco:
mach titlatin,
ca zan timacevaltotonti...
913.—Ca cententli, otentli ic tococuepa
ic toconilochtia yn ihiio yn itlatol
915.—in tloque, navaque:
ic iqua tla ytzontla tiquiza,
ic tontotlaza in atoiac, in tepexic...

920.—ace taquian ace topoliuian,
azo titlatlatziuitique:
ieh campa nel nozoc tiazque
ca timacevalti
tipoliuini timiquini,
925.—ieh mah ca timiquican,
ieh mah ca tipoliuican,
tel ca tetu in omicque.
Ma motlali in amoiollotzin amonacaiotzin
(totecuyovane)
930.—ca achitzin ic tontlaxeloa
in axcan achitzin ic tictlapoa
in itop in ipetlacal in tlacatl totecuio.

[3] Los números de este texto se refieren a la edición de W. Lehmann, *Op. cit.*, pp. 100-106.

Anquimitalhuia
ca amo tictiximachilia

in tloque navaque,
in ilhuicava in tlalticpaque:
anquimitlahuia
ca amo nelli teteu in toteuvan.
Ca yancuic tlatolli

in anquimitalhuia,
auh ic titotlapololtia,
ic titotetzauia.
Ca in totechiuhcava
yn oieco, yn onemico tlalticpac

amo iuh quitotiui:
ca iehoantin techmacatiui
yn intlamanitiliz,
iehoantin quineltocatiui,
quintlaiccultitiui,

quin maviztilitiui in teteu:
iehoantin techmachtitiaque
in ixquich in tlaiccoltiloca,
in immaviztililoca:
inic imixpa titlalqua

inic titizo,
inic titoxtlava,
inic ticopaltema,
auh inic titlamictia.
Quitotiui

ca iehoantin teteu impalnemoa,
iehoantin techmaceuhque
in iquin in canin, ynoc iovaya.
Auh quitotiui,
ca iehoantin techmaca.

in tocochca in toneuhca.
auh in ixquich yn ioani, in qualoni,
in tonacaiotl, in tlaolli, in etl,
in oauhtli, in chie:
iehoantin tiquimitlanilia

yn atl, in quiavitl
inic tlamochiva tlalticpac.

No iehoantin mocuiltonoa,
motlamachtia,
axcavaque iehoantin tlalquivaque.

inic muchipa cemicac
tlatzmolintoc, tlaxoxouixtoc
in inchan,
in canin in quenamica tlaloca,
aic tle maianaliztli umpa muchiva,

atle cocoliztli,
atle netoliniliztli.
auh no iehoa quitemaca
moquichchotl in tiacauhiotl. . .

Auh iquin, canin in ie notzalo,

in ie tlatlauhtilo, in ie neteutilo,
in ie mauiztililo.
Ca cenca ie vehcauh,
¿yquin ie tolla?
¿yquin ie vapalcalco?

¿yquin ie xuchatlappa?
yquin ie tlamovanchan,
in ie ioalli ychan,
¿yquin ie teutivacan?

Ca iehoantin novian cemanavac
quitetecatiaque
in ipetl in imicpal,
iehoantin quitemaca
in tecuiotl in tlatocaiotl,
in tleiotl in mauizzotl,

Auh cuix ie tehoantin
toconitlacozque
¿in veve tlamanitiliztli?

¿in chichimeca tlamanitiliztli?
¿in tolteca tlamanitiliztli?
¿in colhuaca tlamanitiliztli,
in tepaneca tlamanitiliztli?

Ca ie iuhca toiollo,
ypan ioliva,
ypan tlacatiua,
ypal nezcatilo,
ypal nevapavalo
ynin nonotzaloca,
inin tlatlauhtiloca.

Hui, totecuioane,
ma itla anquichíualtihtin
in amo cuitlapiltzin, yn amatlapaltzin,
quenoc quilcavaz,
quenoc quipoloz...

Ma oc yvian yocuxca
xicmottilican totecuiyoane
in tlein monequi.
Ca amo vel toiollopachiui,
auh ca za ayamo tontocaqui
ayamo titonelchiua:
tamechtoiolitlacalvizque
ca nican onoque
in avaque in tepevaque
in tetecuti in tlatoque
in quitqui in quimama
in cemanauatl.

Mazanozoc ye inio yn oticcauhque
in oticpoloque in otoncuililoque,
in otocavaltiloque
in petlatl in icpalli:
ca za oncan tonotiazque,

za tictzaccutiazque,
ma topa xicmochiuilica
in tlein anquimonequiltizque.

Ca ixquich ic ticcuepa
ic ticnaquilia
yn amihiyotzin
in omotlatoltzin,
tetecuyoane.

(*Colloquios y doctrina*... Ed. W. Lehmann, pp. 100-106.)

21.—*Vanidad de lo que existe en tlalticpac.*
in ic conitotehuac in Tochihuitzin;
In ic conitotehuac in Coyolchiuhque:
Zan toconchitlehuaco,
zan tontemiquico:
ah nelli ah nelli tinemico in tlalticpac
Xoxopan xihuitl ipan tochihuaca:
hual cecelia hual itzmolini in toyollo:
xochitl in tonacayo, cequi cueponi: on cuetlahuia.
In conitotehuac in Tochihuitzin.

(*Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 14, v.)

22.—*Una conclusión pesimista.*
Cemilhuitl on tiyahui, ceyohual on ximoanican.
Zan tontiximatico,
zan tontictlanehuico ye nican tlalticpac.
Ma ihuian ma ic cemelle in man tonemican.
Xi hualla ma tonahahahuican
man conchiuhtinemi in on cuacualantinemi: in tlatlahue
[ye nican. Huiyan.
Ma cemicac on nemi, ma ca aic on miquia.

(*Ibid.*, fol. 26, r.)

23.—*Las ofrendas religiosas no son el camino que lleva al Dador de la vida.*
¿Azo tla nel o tic itohua nican, ipal nemohua...?

In ma nel chalchihuitl ma'n tlamatilolli
Tla nel ye chalchihuitl tlamateoi timaco ipalnemoani,
xochicozcatica tontatlanilo tonitlanililo
ach in tecpillotl in cuauhyotl in oceloyotl;
ach ayec nelli in tiquitohua nican.

(Loc. cit.)

24.—*La divinidad es inexorable.*
¿Qezquich in ye nelli quihuiya in amo nell'on?
Zan tonmonenequi in Ipalnemohuani.

(Ibid., fol. 62, r.)

25.—*Flor y canto: lo único verdadero en la tierra.*
Noyuh yequitoa in Ayocuan yehuan yan in Quetzpal.
Anqui nelli yequimati in Ipalnemoa...
In canon in noconcaqui itlatol aya, tlacazo yehuatl.
Ipalnemohua qui-ya-nanquilia incoyoltototl
On cuicatinemi Xochimana, mana, aya.
In chalchihuitl ohuaye onquetzal
Pipixauhtimani in motlatol
¿Atach canon azo tle nelli in tlalticpac?

(Ibid., fol. 9, v.)

26.—*Flores y cantos: el alma de la poesía.*
Quihnenequi xochitl zan noyollo.
zan noncuicanentlamati o zan nocuicayyecoa in tlalticpac [ye
ni Cuacuauhtzin:
¡Noconequi xochitl: ma nomac on maniqui!
¿Can niccuiz in yectli xochitl, in yectli ya'n cuicatl?
Aic in o xopan in quichihua ye nican:
in ninotolinia in ni Cuacuahtzin.
¿At am on ahuiezque, at anhuel tlamatizque tocnihuan [ayahue?
¿Can niccuiz in yectli xochitl, in yectli ya'n cuicatl?

(Ibid., fol. 26, r.)

27.—*El origen de la poesía: flor y canto.*
Anteopixque in man namechtlatlani:

¿Can ompa ye huitz teihuinti xochitl?
¿teihuinti cuicatl, in yectl'on cuicatl?
In zan ca ompa ye huitz in Ichan, in ilhuicatl itic;
In zan Ichampa ye huitz nepapan xochitl...
Xochatl imanca
chalchiuhxochicalitic quetzalpoyoncuica zan tzinitzcan
ye xochitica ihuan malintoc nepaniuhtoc:
itec on cuica itec on tlatoa zan quetzaltotol.

(*Ibid.*, fol. 34, r.)

28.—*Misión del poeta.*
Itzmolini xochitl celia milihui,
cueponi:
Mitecpa on quiza in cuicaxochitl,
in tepan tictzetzeloa tic ya moyahua:
¡ti cuicanitl!

(*Ibid.*, fol. 35, v.)

29.—*Permanencia de flores y cantos.*
Ah tlamiz noxochiuh ah tlamiz nocuic,
in noconehua,
xexelihui ya moyahua.

(*Ibid.*, fol. 16, v.)

30.—*Flores y cantos el único recuerdo valioso.*
Zan ca iuhqui noyaz
in compopoiuh xochitl
¿Quen conchihuaz noyollo?
ma nel xochitl ma nel cuicatl.

(*Ibid.*, fol. 10, r.)

31.—*El camino hacia el Dios de la dualidad.*
¿Can ompa monyaz?
¿Can ompa nonyaz?
Icac iohui iohui Ome Teotl
¿A mach te mochian ompa Ximoayan?
¿A ilhuicatl itec?
¿In zan nican yehuaya yece Ximoayan in tlalticpac?
[Ohuaya.

(*Ibid.*, fol. 35, v.)

32.—*Multipresencia de Ometéotl.*
Ilhuicac in tinemi:
tepetl in tocan ya napaloa,
yehua Anahuatl in momac on mani,
Nohuian tichialo cemicac in
tontzatzililo ya in tonihtlalilo,
zan titemolilo in momahuizo motleyo.
Ilhuicac in tinemi:
Anahuatl in momac mani,

(*Ibid.*, fol. 21, v.)

33.—*Concepción náhuatl de la divinidad.*
1.—Auh quimatia (tolteca)
2.—Ca miec tlamantli in ilhuicatl.
3.—Quitoaya ca matlac nepanolli om ome.
4.—Umpa ca nemi in nelli teutl ihua in inamic
5.—in ilhuicateutl itoca Ome-Tecuhtli
6.—auh in inamic itoca Ome-Ciuatl ilhuicaciuatl
7.—Quitoz nequi:
8. Matlactlomomepan ilhuicac tecuti tlatocati.

(*Textos de los Informantes Indígenas de Sahagún*, ed. de Paso y Troncoso, vol. VIII, fol. 175, v.)

34.—*Ometéotl: espejo que hace aparecer las cosas.*
1.—Teuhcan, teuhcan titlahuica:
2.—in nahuatiloca notequihuacayo
3.—Tezcatlanextia.

4.—Ya vi ya motlacavani.
5.—xi viti, xi viti,
6.—ai Ometeotl
7.—in teyocoyani,
8.—Tezcatlanextia.

(*Historia Tolteca-Chichimeca*, ed. facs. de E. Mengin, p. 33.)

35.—*Origen de las fuerzas cósmicas.*
In teteu inan in teteu ita, veveteutl,

in tlexicco
in xiuhtetzacualco...

(*Códice Florentino,* lib. VI, fol. 34, r.)

36.—*Dualidad de Dios.*

1.—Tlacatl totecuio
2.—chalchivitl icue.
3.—Chalchiuh tlatonac.
4.—Ca oyecoc in macehualli
5.—ac ca oquihualmihuali in Tonan in Tota,
6.—in Ume Tecutli in Ume cioatl.
7.—in chicuauhnepaniuhcan,
8.—in Omeyocan.

(*Ibid.,* fol. 148, v.)

37.—*El Sol símbolo de Ometéotl.*

Ma xi meoa, ma xi moquetza, ma xi mochichiua,
ma xon tlamati in cualcan in yeccan:
in monan in mota in Tonatiuh ichan,
In umpa aviialo in umpa vellamacho in pacoa in netlamachtilo.
Ma xon movica, ma xocon motoquili in tonan in tota Tonatiuh...

(*Ibid.,* fol. 141, v.)

38.—*Ometéotl: origen del hombre.*

Mitoaya ompa tiyocolo,
in ti macehualtin ompa vitz in totonal.
In icuac motlalia in icuac chipini piltzintli,
ompa huallauh in itonal,
imitic calaqui,
quihualihua in Ometecuhtli.

(*Textos de los informantes indígenas de Sahagún* ed. Paso y Troncoso, vol. VIII, fol. 175, v.)

39.—*Quetzalcóatl, sabiduría de Ometéotl.*

¿Cuix ye nelli? ¿Cuix oquimaceuh in tlacatl in topiltzin,

in Quetzalcoatl, in teyocoyani, in techihuani?
¿Auh cuix oquito in Ume tecutli in Ume cioatl?
¿Cuix omocuepane in tlatolli?

(*Códice Florentino*, lib. VI, fol. 120, r.)

Capítulo IV

EL PENSAMIENTO NAHUATL ACERCA DEL HOMBRE

40.—*Quetzalcóatl: Creador de Hombres.*

1.—Auh niman ye yauh in quetzalcohuatl in mictlan: itech azito in mictlanteuctli in mictlanzihuatl niman quilhui:

2.—ca yehuatl ic nihualla in chalchiuhomitl in ticmopiellia, ca niccuico.

3.—auh niman quilhui: tle tichihuaz quetzalcohuatle.

4.—auh ye no zeppa quilhui ca yehuatl ic nentlamati in teteo aquin onoz in tlalticpac.

5.—auh ye no ceppa quito in mictlanteuctli: ca ye qualli tlaxoconpitza in motecziz auh nauhpa xictlayahualochti in nochalchiuhteyahualco

6.—auh amoma coyonqui in itecziz; niman ye quinnotza in ocuilme quicocoyonique niman ye ic ompa callaqui in xicotin in pipiolme niman ye quipitza quihualcac.

7.—auh ye no zeppa quilhuia in mictlanteuctli: ca ye qualli xoconcui.

8.—auh niman ye quimilhuia in ititlanhuan in mictlanteuctli in micteca, xoconilhuitin teteoc zan quicahuaquiuh.

9.—auh in quetzalcohuatl niman quihuallito, camo ca ye iczen nicitqui.

10.—auh nima quilhuia in inahual za xiquimonilhui zan niccahuaquiuh

11.—niman quihualilhui yn quin tzatzilitiuh ca zan niccahuaquiuh

12.—auh ic uel ontlecoc niman ye ic concui in chalchiuhomitl zecni temi in oquichtli in iyomio no zecni temi in zihuatl iyomio niman ic concuic niman ye ic quimilloa in quetzalcoatl niman ye ic quitquitz

13.—auh ye no ceppa quimilhui in mictlanteuctli in ititlanhuan teteoye ye nelli quitqui in quetzalcohuatl in chalchiuhomitl. teteoye xiquallalilitin tlaxapochtli.
14.—niman contlallilito inic oncan motlaxapochui motlahuitec. ihuan quimauhtique zozoltin mictihuetz. auh in chalchiuhomitl niman ic quizenmantihuetz niman quiquaquaque in zozooltin quiteteitzque.
15.—auh niman ic hualmozcalli in quetzalcohuatl, niman ye ic choca niman ye quilhuia in inahual. nonahuale quenyezi
16.—auh niman ye quilhuia quenin yez ca nel otlatlacauh mazo nel yuhqui yauh.
17.—auh niman ye connechicoa compepen conquimillo
18.—niman ic quitquic in tamoanchan. auh in oconaxiti niman ye quiteci itoca quilachtli yehuatl iz zihuacohuatl niman ye ic quitema in chalhiuhapazco.
19.—auh niman ye ipan motepolizo in quetzalcoatl, niman mochintin tlamazehua in teteo in nipa omoteneuhque, in apanteuctli, in huictlollinqui, tepanquiz qui. tlallamanac. Tzontemoc. techiquazeca in quetzalcohuatl.
20. auh niman quitoque otlacatque in teteo in mazehualtin
21.—ye ica in itopantlamazeuhque.

(*Ms. de 1558*, en ed. W. Lehmann: *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*, pp. 330-338.)

41.—*La idea náhuatl de persona.*
Nictequipachoz in amixtin in amoyollotzin...
Nictlatlauhtia in amixtzin in amoyollotzin...

("Huehuetlatolli, Documento A", publicado por Garibay en *Tlalocan*, t. I, pp. 38 y 39.)

42.—*El hombre: ladrón de cantares.*
Cuica ichtequini,
¿quen ticcuiz noyol?
Timotolinia.

iuhqui in tlacuilolli, huel xic tlilanqui, huel xic tlapa-
ya at ah ihuetzin timotolinia. [lanqui,

(Ms. Cantares Mexicanos, fol. 68, r.)

43.—*El hombre dueño de su acción.*

Auh in aquin vel ontlamaceva, in vel monotza: ca uncan
quizaya...
Auh in tlacamo vel monotza, tle onquizaya, atle icnopil:
zan
yavil quizca, iquequeloloca in quimomaceviaya.

(Textos de los informantes indígenas de Sahagún, en Schultze Jena, L., *Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der alten Azteken*, p. 104.)

44.—*La posibilidad de desaprovechar un destino favorable.*

Auh macivi in qualli tonalli, ipan tlacatia,
cequintin zan quitlatziuhcavaya, quicochcavaya, motoli-
niaya,
atle quicanime catca.

(Ibid., p. 94.)

45.—*El hombre ante la omnipotencia de Dios.*

1.—In totecuyo in tloque nahuaque,
2.—ca moiocoia, ca monequi, ca moquequeloa.
3.—In quenin connequiz, yuh connequiz.
4.—Ca imacpal iyoloco tech tlatlalitica,
momimilvitica,
5.—timimiloa, titeloloa,
avic tech tlaztica.
6.—Tic tlavevetzquitia: toca vetzcatica.

(Códice Florentino, lib. VI, fol. 43, v.)

46.—*El hombre "de paso" en la tierra.*

Ma oc netlataneuh o nican in antocnihuan,
in zanyio nican a in tlalticpac:
in moztla, huiptla,
quen conequi moyollo, ipalnemohuani,
tonyazque ye Ichan, antocnihuan...

(Ms. Cantares Mexicanos, fol. 62, r.)

47.—*La posibilidad de una reencarnación.*
Ahuia, nauh xiutica in topan necahuiloc,
ayoc inematian, amo in tlapoalli,
Ximoayan ye Quetzalcalli,
nepanahuia iaxca inteizcaltiquetl.

(Conservado por Sahagún en su *Historia,* t. I, p. 276; el texto ha sido depurado de numerosas erratas por el Dr. Garibay.)

48.—*Tesis contraria: la vida como experiencia única.*
¿Cuix oc ceppa ye tonemiquiuh?
In yuh quimati moyol:
¡Zan cen tinemico!

(Ms. Cantares Mexicanos, fol. 12, r.)

49.—*El destino de los niños.*
Mitoa in coconetzintin momiquilia chalchiuhtin, maquitzin in miqui,
amo umpan vi in temamauhtica in itzeehacahia in Mictlan.
Umpa vi in Tonanacatecuhtli ichan Tonacauhtitlan, in nemi.
Quichichina in Tonacaxuchitl itech nemi in Tonacacuauhuitl
itech tlachichina.

(Códice Florentino, lib. VI, fol. 96, r.)

50.—*Certidumbre de la muerte.*
Tla ca nelli ye nel tihui;
ye nel yic ya cahua in xochitl ihuan in cuicatl ihuan in tlalticpac.
¡Ye nelli ye nel tihui!
¿Canin tihui, yeehuaya, canin tihui?
¿Oc timiqui, oc nel on tinemi?
¿Oc ahuiyelo ya?
¿Oc ahuiltilo a on ipalnemoani?

(Ms. Cantares Mexicanos, fol. 61, v.)

51.—*La incógnita acerca del más allá.*
Oc xocon yocoyacan xi quilnamiquican Quenonamican:
ompa ye Ichan; nelli tonyahui
in ompa Ximoayan zan timacehualtin,
anca toyolia ixpan ye onyaz quiximatiz.
¿Tle in anquiyocoya? ¿Tle in anquilnamiqui, antocni
huan?
¡Mac atle xi yocoyacan!
Totech on quiza in yectli yan xochitl:
zan yuhqui iellel in Ipalnemoa,
Zan mochi tic yocoya, mochi tic elnamiqui,
ticnotlamati ye nican.
Mochi ihui tepilhuan, mochi ihui in cococ
teupouhtica nezcaltilo. . .
Xicyocoyacan, antepilhuan, huexotzinca,
ma nel ye chalchihuitl, ma nel teocuitlatl,
no ye ompa yaz, in canin ximohua,
quenonamican,
ayac mohuaz.

(*Ibid.*, fol. 14, r.)

52.—*Si hay que morir, gocemos al menos ahora (1ª posición ante el problema del más allá.)*
Anca zanio nican ni tlalticpac
huelic xochitl in cuicatl
man ya tonecuiltonol in ma ya tonequimilol,
¡ic a xon ahuican!

(*Ibid.*, fol 61, v.)

53.—*Lo inescapable de la muerte.*
Nichoca, yehua, nicnotlamatia:
zan niquelmaniqui ticcauhtehuazque yectli in xochitl, yectli in cuicatl.
¡In ma oc tonahuican, ma oc toncuicacan!
cen tiyahui, tipolihui.

(*Ibid.*, fol. 35, r.)

54.—*Otro poema de sentido epicúreo.*
Maca cocoya amoyollo, yehua amotlatoltzin, antocnihuan,
no iuhqui in nicmati, no iuhqui in quimati,

ceppa yauh in tonemiz.
Cemilhuitl on tiyahui on ximoa nican.
Zan tontiximatico, zan tontictlanehuico o ye nican tlalticpac.
¡Xi hualla ma tonahahahuican!
Man conchiuhtinemi in on cuacualtinemi,
in tlatlahue ye nican.
¡Ma cemicac on nemi,
ma ca aic on miquia!

(*Ibid.*, fol. 25, v. y 26, r.)

55.—*Nueva duda sobre el más allá (2ª posición).*
O aya nic ya cahuaz yectli ya xochitl,
aya nic temohuiz Quenonamican.

(*Ibid.*, fol. 5, v.)

56.—*Un destino incierto: ¿qué es verdad o qué no es verdad allí?*
¿Zan on ti nelli?
¿Tinemi anca zan tlaocoya?
¿In cuix nelli, cuix no amo nelli, quenin conitohua?
In ma oc nentlamati in toyollo.
¿Quexquich in ye nelli quihuiya
in amo nell'on?
Zan tonmonenequi, in Ipalnemohuani.
In ma oc nentlamati in toyollo.

(*Ibid.*, fol. 62, r.)

57.—*Afirmación de un más allá feliz (3ª posición).*
Tlacazo amo cualcan in tlalticpac ye nican;
tlacazo occeni in huilohuayan:
in oncan ca in netlamachtili.
¿Tle zan nen in tlalticpac?
Tlacazo occeni yoliliz...

(*Ibid.*, fol. 1, v.)

58.—*Mística unión con la divinidad.*
Tlacazo oncan nemoayan.
Ninoztlacahuia nic itoa:

azo zan ye izquich in nican in tlalticpac.
on tlami a in toyolia.
Ma cuele ehuatl, in Tloque Nahuaque,
ma ompa inhuan ni mitz no cuicatili
in ilhuicac mochanecahuan.
Zan noyollo ehua,
ompa nontlachia,
in monahuac in motloc ti Ipalnemohuani.

(*Ibid.*, fol. 2, r.)

Capítulo V

EL HOMBRE NAHUATL COMO CREADOR DE UNA FORMA DE VIDA

59.—*La educación paterna.*

1.—In teta: tlacamecayonelhuayotl, tlacamecayopcuhcayotl.
2.—In qualli iyollo, teta piel, tlaceliani, moyolitlacoani, motequipachoani, cuexane, teputze, macuche.
3.—Tlacazcaltia, tlacauapaua, teizcaltia, tenonotza, tenotza, tenemiliztia.
4.—Coyauac tezcatl quitemanilia, in necocxapo quitechilia, in tomauac ocutl in hapocyo...

(*Textos de los informantes indígenas de Sahagún*, ed. facs. de Paso y Troncoso, vol. VI, fol. 199.)

60.—*El ingreso al Calmécac o al Telpochcalli.*

In iquac otlacat piltontli niman caquia in calmecac, in anozo telpuchcali, quitoznequi, quinetoltia, umpa quivenchioa, quivenmana in teupan in calmecac ini tlamacazqui iez, in anozo telpuchtli.

(*Códice Florentino*, ed. bilingüe, Florentine Codex, Part IV, translated from Aztec into English by A. J. O. Anderson and Ch. E. Dibble, lib. III, p. 49.)

61.—*Quiénes iban al Calmécac.*

In tlatoque, in pipilti, yoan in oc cequintin vel nanti vel tati, zan ien umpa in quimaquia in quinnetoltia in inpilhoan, in calmecac: yoan in oc cequintin in aquin quinequi.

(*Ibid.*, p. 59.)

62.—*Quiénes iban al Telpochcalli.*
Uncan mitoa in quenin macehoaltin quimoncaoaia in inpilhoan in umpa telpuchcalli.

(*Ibid.*, p. 49.)

63.—*La enseñanza de tipo intelectual.*
Yoan vel nemachtiloia in tonalpoalli, in temicamatl, yoan in xiuhamatl.

(*Ibid.*, p. 65.)

64.—*El ideal de la educación náhuatl.*
In omacic oquichtli:
yollotetl, yollotlaquavac,
ixtlamati,
ixehyollo,
mozcalia.

(*Textos de los informantes indígenas de Sahagún*, ed. facs. de Paso y Troncoso, vol. VI, fol. 215.)

65.—*Cualidades humanas más apreciadas por los nahuas.*
Auh in manel motolinia, in manel icnotlacatl,
in manel quicentzacui icnotlacatzintli, inantzin, itatzin...
amo tlacamecaiotl motta,
za qualnemiliztli, vel ie motta...
in chipaoac yiollo,
in qualli yiollo, in icnoioyiollo...
in iollotetl...
in mitoa teutl yiollo,
in tlateumatini...

(*Códice Florentino*, lib. III, p. 67.)

66.—*Educación moral.*
1.—Ic pehua in quinmachtia:
2.—in iuh nemizque,
3.—in iuh tlatlacamatizque, in iuh temahuiztilizque,
4.—in quimomacazque in quallotl in yecyotl,
5.—auh inic quitlalcahuizque in ixpampa
6.—ehuazque in aquallotl in ayecyotl,
7.—in tlahuelilocayotl, in tlacazolyotl.

("Huehuetlatolli, Doc. A", *Tlalocan*, t. I, p. 97.)

67.—*El trabajo como justificación del existir humano.*

(In teixpan) yeh cualli yeh yectli:
xicmocuitlaui in itlahticpacayutl:
xi tlai, cuacuaui, x'elimiqui,
xi nopalhtoca, xi metoca:
yeh tiquiz, yeh ticuaz, yeh ticmoquentiz.

Yeh ic ticaz,
yeh ic tinemiz.
Ic tihtoloz, titeneualoz.
Ic mitziximatiz in maui in motla in mooanyolque.

Azo quenmanian cueitl uipilliitech timopiloz,
¿Tlein quicuaz? ¿tlein quiz?
¿Cuix ehcachichinaz?
Ca ticeuhti ca tipahti:
in ticuauhti, in tocelo(ti).

(*Huehuetlatolli* de Olmos, Ms. en náhuatl, fol. 116, r. Original en la Bibl. del Congreso de Washington. El Dr. Garibay nos proporcionó copia de él.)

68.—*Otros consejos morales.*

Tla xic mocuili, tla xic mocaquiti:
ma achi tictoquili in totecuio,
ma tinen in tlalticpac,
ma zan tiveca.
¿Tle ticmati?
Cenca moyolic, cenca titlachia.
Mach tetzauouican,
mach vellaititla, aiviayocan,
hacemellecan, temamauhtican, auh tellelaxitican...
Amo tle nelli...
Iz catqui in taiz in tic chiuaz:
in pialli, in nelpilli in tepilli in petlacalli
in concautehuaque in yeyelque in ilamatque,
in tzonitztativi, in cuaiztativi, in pipinitivi
in totechiuhcauan...
Amo oixtomauaco,
amo ohicicatinemico,

amo oneneciuhtinemico;
Macihui in yuhque muchiuhtivi on tlalchivic:
in acoivic oittoque
in cuappetlapan in ocelopetlapan oieco.

(Códice Florentino, lib. VI, fol. 85, v.)

69.—*La moral náhuatl ante el problema sexual.*
Amo yuhqui tichichi,
ticcuativetziz, ticquetzontiveziz in tlalticpacaiotl;
Oc cenca timoyollotechihuaz,
oc ticchicaoaz oc timaciz.

In ma yuhqui ti metl
tiquiyotiz, titetezaviz,
uncan on ic ipan tichicahuaz,
in tlapaliuhcayotl, in nenamictiliztli.

In mopilhuan yezque tzontzonoctique,
tetecuicitique,
auh tetetzcaltique chichipactique chichipacaltique iezque.

(Códice Florentino, lib. VI, fol. 97, r.)

70.—*Móvil social de la conducta moral.*
Amo monexicolizpan,
amo moyolhcuculpan,
ticualeuhtaz, ticualitotaz.
Zan ticcualhtiliz
in mocuic in motlatol.
Ic cenca tlapa nauia in ic tlitlazotlaloz,
ic uelh tetloc tenauac tinemiz.

(Huehuetlatolli de Olmos, Ms. en náhuatl, fol. 118, r.)

71.—*La estimación y aprobación social.*
Intla uelh ticcihuaz
in ic titlacamachoz,
tic yec itoloz
tic çual itoloz.

(Ibid., fol. 112, r.)

72.—*La antigüedad de la regla náhuatl de vida.*
Auh cuix ie tehoantin
¿toconitlacozque?
in vevetlamanitiliztli?
in tolteca tlamanitiliztli?
in colhuaca tlamanitiliztli?
in tepaneca tlamanitiliztli?

(*Colloquios y doctrina,* ed. W. Lehmann, p. 105; líneas 1005-1011.)

73.—*La conciencia histórica de Itzcóatl.*
Ca mopiaya in iitoloca.
Ca iquac tlatlac:
in tlatocat Itzcouatl in Mexico.
Innenonotzal mochiuh,
in mexica tlatoque quitoque:
amo monequi mochi tlacatl
quimatiz in tlilli in tlapalli.
In tlatconi in tlamamamaloni,
auilquizaz
auh in in zan navalmaniz in tlalli,
ic miec mopie in iztlacayotl,
yoan miequintin neteutiloque.

(*Textos de los informantes indígenas de Sahagún,* ed. facs. de Paso y Troncoso, vol. VIII, fol. 192, v.)

74.—*El fundamento documental de la historia.*
Tel cecni omamayoti omicuillo
ompa mocaquiz...

(*Anales de Cuauhtitlán,* ed. de W. Lehmann, p. 104.)

75.—*El destino histórico de México-Tenochtitlan.*
In quexquichcauh maniz cemanahuatl,
ayc pollihuiz yn itenyo yn itauhca
in Mexico Tenochtitlan.

(Chimalpain, *Memorial Breve, apud.,* Lehmann W., *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan...,* p. 111.)

76.—*El nacimiento de Tlacaélel.*

X tochtli xihuitl, 1398 años.
ipan in, yn iuh quimachiyotia huehuetque Mexica.
yn tlacatque huehue Moteuhczoma Ylhuicaminatzin Chalchiuhtlatonac
motzcallohua ye omnopillohua tonatiuh tlacat
Cuauhnahuac cihuapilli yn inantzin ytoca Miyahuaxiuhtzin.
auh y Tlacaellcltzin motlacatilli yohuatzinco hual momana tonatiuh
yn tiquihtohua hualquiza tonatiuh.
Ynic mitoa tetiachcauh tlacat
Teocalhuiyacan cihuapilli yn inantzin ytoca Cacamacihuatzin.
cecen nanti
auh za centatli yehuatl yn teomeca Huitzillihuitl, tlahtohuani Tenuchtitlan.

(Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, Francisco Diego Muñón, *Séptima Relación*, en *Sixième et Septième Relations*, (1358-1612). Publiés et traduites par Remi Simeon, Paris, 1889, p. 85.)

77. *Importancia atribuída por Tlacaélel a su dios Huitzilopochtli.*

Ca yehuatl yhuey yaotachcauh, yhuey oquichtli Tlacayeleltzin, yn iuh niman ye onneciz yn ipan in xiuhpohualli. Yhuan huel no yehuatl oquichiuhtinen yn tlacatecolotl Huitzilopochtli yn inteouh Mexica, yn oquinnotztinen.

(Ibid., Vol. VIII, p. 106.)

78.—*Himno sacro en honor de Huitzilopochtli.*

Vitzilopuchtli yaquetl,
aco in ai in ohvihvihvia
—Anen niccuic tozquemitl:
quen ya noca o ya tonac.

Tetzaviztli iya muxtecatl
ce ichavaztecatl
Pichavaztecatl
tlapo moma.

Tlaxotlan tenamitl,
ivitl in macoc, mupupuxotiuh,
yauhtlato... aya ayya yyo,
noteouh aya topanquizqui mitoa.

O ya yeva, vel mamavia,
in tlaxotecatl, teuhtlan,
teuhtlan milacatzoa.

Amanteca toyaovan:
xi nech on centlalizqui,
icalipan yauhtiva:
xi nech on centlalizqui.

Pipilteca toyaovan:
xi nech on centlalizqui,
icalipan yauhtiva:
vi nech on centlalizqui.

(Textos de los Informantes de Sahagún, 2, en *Veinte Himnos Sacros de los Nahuas*, versión de Angel Mª Garibay K., Seminario de Cultura Náhuatl, Universidad Nacional, México, 1958, pp. 29-32.)

79.—*Tlacaélel, conquistador del mundo.*

Inic polliuhque Tlatilolca ye omito, yehuatl quichiuh in Axayacatzin. Oquipan oquimatian mochiuh in tlacatl catca in itoca Tlacayelleltzin Cihuacohuatl, in cemanahuac tepehuan.

(*Crónica Mexicáyotl*, por F. Alvarado Tezozómoc, Ed. de Adrián León, Instituto de Historia, Universidad Nacional, México, 1949, p. 121.)

80.—*Tenochtitlan existe gracias a dardos y escudos.*

Tomiuh ica,
ihuan tochimal ica,
ica mani in atl in tepetl

(*Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 20 v.)

81.—*Visión guerrera de México-Tenochtitlan.*

Ontlacochicuiliuhyan,
chimalicuilihuican,

in Tenochtitlan,
in oncan ya mani in cacahuaxochitl,
yolloxochitl;
in cuepontican in ixochiuh in Ipalnemoani,
cemanahuac ic onchichinalo in tepilhuan.

(*Ibid.*, fol. 18, r.)

82.—*Los vestigios de los toltecas.*
In ca nelli umpa cemonoca,
umpa nenque,
Za no miec in innezca in quichiuhque
auh in quicauhteoaque, in axcan ca, onoc ca itto,
in amo quitzonquixtiaque, in mitoa coatlaquetzalli,
In temimilli coatl mochiva,
itzontecon tlalpan tlaczaticac,
icuitlapil, in icuech in aco ca.
Auh ca itto in toltecatepetl
auh ca onoc in toltecatzaqualli, in tlatilli auh in toltecatlaquilli.
Auh onoc in toltecatapalcatl itto
auh ano in tlalla in toltecacaxitl, in toltecacomitl
auh miecpa ano in tlallan in toltecacozcatl,
in macuextli, in maviztic in chalchiuitl, in teuxivitl, in quetzalitztli...

(*Textos de los informantes de Sahagún*, Ed. Paso y Troncoso, Vol. VIII, fol. 172 r.-v.)

83.—*Visión ideal de la cultura tolteca.*
Inic tolteca mimatini,
mochi qualli, mochi iectli,
mochi mimati, mochimaviztic in intlachioal.

Qualli in incal,
tlaxiuhzalolli.
Tlatlachictli, tlatlaquilli, vel maviztic.
Can mach mito in toltecacalli,
vel tlatlamachtlalilli vella toltecavilli... *a)*

Tlacuiloque, tlatecque, tlaxicque, tetzotzonque,
tlaquilque, amanteca tlazoloque, zoquichiuhque, tzauhque
iquitque,

vel tlaiximatini catca,
quinextique, quiximatque
in chalchivitl, in teuxivitl.
In zan xivitl, in xiuhtlalli quiximattivi,
quitztivi in ioztoio in iteoeio in iztac teocuitlatl... *b)*

In iehuantin in tolteca vellamatini catca,
vel moiolnonotzani catca... *c)*

Quititlantivi in vevetl in aiacachtli,
cuicanime catca, quipicuia,
quizalvaia,
quilnamiquia,
quiiioltevuiaia
in cuicatl maviztic in quipiquia... *d)*

(Ibid., a) fol. 172 v.; *b)* 174 v.-175 r.; *c)* 175 r.; *d)* 175 v.-176 r.)

84.—*Toltécatl: el artista.*
In toltecatl: tlamachtilli, tolih centzon, aman.
in qualli toltecatl: mozcaliani, mozcalia, mihmati;
moyolnonotzani, tlalnamiquini.

In qualli toltecatl tlayollocopaviani;
tlapaccachivani, tlaiviyanchivani, tlamauhcachiva,
toltecati, tlatlalia, tlahimati, tlayocoya;
tlavipana, tlapoppotia, tlananamictia.

(Textos de los informantes de Sahagún, Ed. Paso y Troncoso, Vol. VIII, fol. 115 v.-116 r.)

85.—*Predestinación del artista.*
In aquin ypan tlacatia
pilli, yn anozo zan macevalli:
cuicuicani, papaquini, tlatlaquetzani, totoltecatl mochiuaya,
auh quittaya, quimacevaya yn inecvollaliliz yn inetlamachtil,
pactinenca vellamatia,
yniquac ypan mimatia ytonal,
quitoz nequi yniquac vel monotzaya, yn vel ontlamaceva.

Auh yn aquin amo ypan mimatia,
yn atle quipan quittaya,
zan quitlaveliaya yn itonal, za yuh mitoa,
ynyquac aquin cuicani
anozo aca toltecatl, tlachichiuhqui
yntla ye onca, quiquani ynecuiltonol. auh ye compopoa,
yxco icpac ye quimana; contcpopoaltia.
yz yc moquetza, yz ic moquixtia,
yc teixco, teicpac nemi,
yc atlamattinemi, yc cuecuenoti yn ix, yn, iyollo,
yn icuicaniyo, yn inemach, ynic tlatlaliani,
ynic tlayohuiani, ynic cuicapiquini, ynic cuicatoltecatl!

(*Ibid.*, Vol. VII, fol. 300.)

86.—*El fundamento moral del artista.*
Auh yn 7 Xochitl
mitoaya qualli yoan ahqualli.
inic qualli, cenca uncan tlamahuiztiliaya,
motemachiaya yn tlacuiloque.
quitlaliliaya yxiptla,
quitlamaniliaya,
no yehoan yn ciuatlamachchiuhque
yc pachiuhque.
achtopa quinezahuiliaya,
nappoaltica, aca ompoaltica,
cempoaltica yn mozahuaya.

yc quitlaitlaniliaya,
ynic ytla huel aizque,
mimatizque,
toltecatizque,
huellalalizque,
huellacuilozque,
yn ipan intlamach, intlacuilol.

yc muchintin tlenamacaya,
tlacotonaya,
auh muchintin maaltiaya. mahuiuixoaya,
yniquac nehualco,
yn uncan ylhuiquixtililoya chicome xochitl.

Auh ynic amo qualli,
mitoaya: yquac yntla aca tlamachchiuhqui
ynezahualiz quitlacoaya,
mitoa, uncan quimomahcehuia
ahuilquizcayotl,
ahuiltocaitl, ynic zan aahuilnemiz,
aahuiyenitiz...

Auh yn aquin huel ontlamacehua,
yn huel monotza,
ca uncan quizaya:
mahuiztia,
momahuizzotiaya;
cana motztica,
huel moyetztica tepaltzinco
yn tlalticpac.

No yuhqui ypan mitoaya,
yn aquin ypan tlacati,
ca much huel quichiuaz
yn toltecayotl,
huel totoltecatiz,
tlatlanemiliz,
yoyolizmatqui yez,
yntla huel monotzaz.

(*Informantes de Sahagún*, Ed. Paso y Troncoso, Vol. VII, fols. 285-286.)

87.—*El artista de las plumas.*
Amantécatl. Hacic: ixeh, yollo.
In qualli amantecatl:
tlanemiliani, yyel,
itech netlacanecani,
netlacahuiloni.
Amantecatl,
tlazaloa, tlahuipana,
tlatlatlapalpoa, tlatlapalpoa,
tlanamictia.
In tlaveliloc amantecatl:
tlaixpaniani,
tlapahpanquani, motexictiani.

yolloquimilitotoli,
iitic cochtihcac
tenitzintli, miccatzintli,
hatle veli,
tlahtlacoa, tlahitlacoa,
tlanenpoloa.

(Ibid., Vol. VIII, fol. 116 r.)

88.—*El pintor: corazón endiosado.*
In tlahcuilo:
tlilli tlapalli,
tlilatl yalvil toltecatl, tlachichiuhqui...

In qualli tlahcuilo: mihmati,
yolteutl,
tlayolteuiani,
moyolnonotzani.

Tlatlapalpoani, tlatlapalaquiani, tlacevallotiani,
tlacxitiani, tlaxayacatiani, tlatzontiani.
Xochitlahcuiloa,
tlaxochiicuiloa toltecati.

(Ibid., Vol. VIII, fol. 117 v.)

89.—*El alfarero.*
In zuquichiuhqui:
ichtic, popuxtic,
popuxtli zuquitl.
In qualli zuquichiuhqui:
tlahiximati, tlaliztlacoani,
moyolnonotzani,
tlanemiliani, tlatlaliani,
tlatlaman toltecatl,
momaihmati.
In amo qualli zuquichiuhqui:
xolopitli, nexotecuili,
miccatzintli.

(Ibid., fol. 124 r.)

90.—*Orfebres y plateros.*
Nican motenecua
in iuhqui ic tlachichiua
in yehoantin teocuítlapitzque.
In tecultica yoan xico cuitlatica,
tlatalia, tlacuilona,
inic quipitza teocuitlatl,
in coztic, in iztac.
In conpeutitica in tultecayo...

Can in ixnen peualtia,
moyolca peualtia,
in mocuicui zan ixtiuia,
moyoltiuia,
in iquipan quizaz,
in azo tlehin mochivaz.

In azo cuextecatl,
azo toueyo,
yacahuiccle,
yacaco yonqui, ixtlamiua,
motlaquicuilo, itzcoautica.
Niman yoh motlatlalia in teculli,
ynic moxixima, ynic motlatlamachia.

Itech mana in ca tlcuatl,
motlayah yscalhuia,
in quen ami yyeliz ytlachieliz,
motlaliz.
Yn azo ayotl,
niman yuh motlalia yn teculli,
yn icacallo ynic molinitiez,
ytic paualitztica yn itzontecon,
molinitica,
yn iquech yoan yu ima,
yn iuhqui yc mamazontitica.
Yn anozo tototl,
ypan quizaz teocuitlatl,
niman yuh mocuicui,
yuh moxima yn teculli,
ynic mihuiyotia, matlapaltia,

mocuitlapiltia, mocxitia.
Anozo michin yn mochiuaz,
niman yuh moxima yn teculli,
ynic moximacayotia yoan motlatlalitia,
yn patlama,
y yn motlan yoan yn iuhqui oc ycuitlaplil maxaltica.
Anozo chacalin, anozo cuetzpalin,
mochiuh motlalia yn ima
ynic moxima teculli.
In anozo ca tleuatl motlayeyecalhuia
yoyoli, anozo teocuitlacozcatl,
yecahuiz ch'ayauacayo
tenco yollo,
tlatlatlamachilli tlaxochiycuilolli.

(*Ibid.*, fol. 44 v.)

91. *Las mariposas de canto brotan del corazón.*
¿Aquin nehua?
Nipapatlantinemi,
nontlatlalia, nixochincuica,
cuicapapalotl:
¡ma neleiquiza,
ma noyolquimati!

(*Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 11, v.)

Capítulo VI

ORIGENES Y EVOLUCION DEL PENSAMIENTO NAHUATL

92.—*Los más antiguos orígenes.*

Izca in tlatolli
in quitotivi in veuetque:
in iquin in cani,
in aocac vel compoa,
in aocac uel conilnamqui,
in aquique nican quinchaiaoaco
in coltin, in zitin,
in aquique, in mitoa,
in acique, in ecoque,
in ochpanaco,
in tlatzonilpico,
in tlatepachoco in nican tlalpan,
in zan ic mocenteneoa,
in iuhquima centetl cemanaoatontli mochiuhticatca.
Atlan, acaltica, in oallaque,
miec tlamanti,
auh vncan atenquizaco,
in mictlampa Atenco,
auh in vncan cacanaco imacal,
motocaioti Panutla,
quitoznequi, panuoaia,
axcan mitoa Pantla.
Niman ic atentli quitocaltiaque,
quitztiui in tepetl,
oc cenca ichcan in iztac tepetl
ioan in popocatetepe
Auh inin amo zan moiocoia in vi,
ca quiniacana in intlamacazcaoan,
auh quinotztivi in inteouh.
Niman ic oallaque,

vncan azico,
in intocaiocan Tamooanchan,
q. n. temooa tocha.
Auh vncan vecaoaque.
Auh inique y vneatca in tlamatinime,
in mitoa amoxoaque.
Auh amo cenca vecaoaque,
in tlamatinime niman iaque,
oc ceppa macalaquique,
auh quitquique in tlilli, in tlapalli,
in amoxtli, in tlacuilolli,
quitquique in ixquich tultecaiotl,
in tlapitzalli.
Auh in iquac vnpeuhque,
quinnonotztiaque in ixquichtin quincauhtiaque,
quimilhuique:
Quimitalhuia in Totecuio,
in Tloque, Naoaque,
in iooalli, in ehecatl,
nican anmonemitizque,
nican tamechtocauilico,
inin tlalli amechmomaquilia in Totecuio,
amomaceoalti, amolhuilti.
Oc nachca in motlamachititiuh
in Totecuio, in Tloque Naoaque.
Auh in ica oc ietivi,
ca tictoviquilitivi,
in canin motlamachititiuh,
in Tlacatl, in iooalli, in ehecatl,
in Totecuio, in Tloque Naoaque
ca movica, ca mocueptzinoa,
tel vitz moquixtiquiuh,
amechmatiquiuh,
in oiziuh tlalli,
in ic tlaltzompa,
in ic itlamian,
iehoatl tlátzonquixtiquiuh.
Auh in amehoan nican annemizque,
nican antlapiazque amolhuil, amonemac,
y in nican onoc, in ixoatoc,
auh in tlallan onoc,

amechmomaceoaltilia,
iehoatl in anquioaltocaque.
Auh in inca oc ie toniativi,
tictouiquilitiui,
in canin motlamachititiuh.
Niman ic iaque in teumamaque,
in quimilli, in tlaquimilolli quitqui,
quil quinnotztiuh in inteouh.
Auh inic iaque,
ie tonatiuh yixcopa itztiaque,
quitquique in tlilli, in tlapalli,
in amoxtli, in tlacuilolli,
quitquique in tlamatiliztli,
mochi quitquique,
in cuicaamatl, in tlapizalli.
Auh in mocauhtiaque
in veuetque in tlamatinime navintin,
ce itoca Oxomoco,
ce itoca Cipactonal,
ce itoca Tlaltetecui, ce itoca Xuchicaoaca
Auh in iquac oiaque y in tlamatinime
niman mononotzque, mocentlalique,
y in navintin veuetque quitoque:
—¿Tonaz, tlatviz?
¿quen nemiz, quen onoz in maceoalli?
Ca oia, ca oquitquique,
in tlilli, in tlapalli.
¿Auh que onoz in maceoalli?
¿quen maniz in tlalli, tepetl?
¿quen onoaz?
¿tle tlatquiz, tle tlamamaz?
¿tleh tlavicaz?
¿tle tlaotlatoctiz?
¿tle machiotl?
¿tle octacatl iez?
¿tle neixcuitilli iez?
¿tle itech pcoaloz?
¿tle ocutl, tle tlauilli mochioaz?
Niman ic quiiocuxque in tonalpoalli,
in xioamatl, in xippoalli,
in temic amatl,

quitecpanque in iuh omopix,
auh ic otlaotlatoctiloc
in ixquich cauitl omanca
Tolteca tlatocaiotl,
Tepaneca tlatocaiotl,
Mexica tlatocaiotl
ioan in ixquich chichimeca tlatocaiotl.

(*Códice Matritense de la Real Academia,* fols. 191 r-192 v.)

93.—*Los sabios en Teotihuacán.*
Vncan mocentecaco in Teotioaca,
vncan nenaoatiloc,
vncan netlatocatlaliloc.
Iehoantin in motlatocatlalique,
in tlamatini,
in nanaoalti,
in nenonotzaleque,
vel netachcauhtlaliloc...

(*Códice Matritense de la Real Academia,* fol. 195 r.)

94.—*El poema atribuído a los teotihuacanos.*
Ca iuh mitoaia:
in iquac timiqui,
ca amo nelli in timiqui,
ca ie tiioli, ca ie titozcalia,
ca ie tinemi, ca tiza.
Itech xicmauili.
Inic quinotzaia micqui,
in iquac oonmic.
Intla oquichtli ca, quilhuia,
in quiteunotza,
Cuecuextzin,
auh intla cioatl, ca quilhuia Chamotzi,
ma xiza, ca otlacuezaleoac,
ca otlauizcalli moquetz,
ca ie tlatoa in cuezalpaxitl,
in cuezalcuicuitzcatl,
ca ie nemi in cuezalpapalutl.

Ic quitoaye in vevetque
in aquin oonmic, oteut.
Quitoaia: ca oonteut,
q. n. ca oonmic.

(Códice Matritense de la Real Academia, fol. 195 r.)

95.—*Las enseñanzas de Quetzalcóatl.*
Vellatevmatini catca,
ca za ce in inteouh,
quicemmatia,
in quinotzaia,
in quitlatlauhtiaia
in itoca Quetzalcoatl.
In intlamacazcauh catca,
in inteupixcaun,
zan no itoca Quetzalcoatl.
Auh inin cenca vellateumatini catca,
in tlein quimilhuiaia in teupixque in Quetzalcoatl
vel quichioaia, amo quitlacoaia.
Ca quimilhui, quinnonotz:
—Ca za cen teutl,
itoca Quetzalcoatl.
Atle quinequi,
zan coatl, zan papalotl,
in anquimacazque,
in ixpan anquimictizque.

(Códice Matritense de la Real Academia, fol. 176 r.)

96.—*El esplendor tolteca.*
Inic tolteca mimatini,
mochi qualli, mochi iectli,
mochi mimati, mochi maviztic in intlachioal...
Quimiximatia in ilhuicac onoque cicitlalti,
quitocamacaque.
Auh quimatia in imihiio,
auh vel quimatia in quen iauh in ilhuicatl,
in quenin momalacachoa...

(Códice Matritense de la Real Academia, fol. 175 r.)

97.—*La búsqueda de Tlilan Tlapalan.*

Auh mitoa, motenchua, yniquac nenca Quetzalcoatl,
miecpa yca mocayahuaznequia yn tlatlacatecollo,
ynic tlacatica moxtlahuaz,
yn tlacamictiz.
Auh ayc quinec amaciz ca cenca quintlazotlaya in ima-
[cehualhuan,
yn tolteca catca...
Auh motenehua, mitoa,
yeehuatl yc quinxiuhtlati yn tlatlacatecolo;
yn oncan quipehualtique ynic yca mocacayauhque,
ynic quiquequeloque.
Yn oquitoque yn oquinecque yn tlatlacatecollo,
ynic quitollinizque yn Quetzalcoatl
auh ynic quicholoItizque,
yuh neltic mochiuh yn.
1 acatl yn ipan in xihuitl yn mic Quetzalcoatl.
Auh mitoa zan ya yn tlillan tlapallan
ynic ompa miquito.

(*Anales de Cuauhtitlán,* fol. 5.)

98.—*Palabras de Tecayehuatzin.*

¿Ach canon azo tle nel in tlalticpac...?
Zan nicxochimalina in tecpillotl,
zan can ica nocuic, yca ya noconilacatzohua
a in huehuetitlan.
Oc noncohuati nican Huexotzinco,
y nitlahtohuani, ni Tecaehuatzin,
chalchiuhti, zan quetzalitztin,
y niquincenquixtia in tepilhuan.
Zan nicxochimalina in tecpillotl.

(*Ms. Cantares Mexicanos,* fol. 9 v.)

99.—*Palabras de Ayocuan.*

¡Ma huel manin tlalli!
¡Ma huel ica tepetl!
Quihualitoa Ayoquan, zan yehuan Cuetzpaltzin
Tlaxacallan, Huexotzinco.

In a izquixochitl, cacahuaxochitl ma onnemahmaco,
¡ma huel mani tlalla!

(*Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 14 v.)

100.—*Flor y canto, recuerdo en la tierra.*
Ayn ilhuicac itic,
ompa ye ya huitz in yectli yan xochitl, yectli yan cuicatl.
Conpoloan tellel,
conpoloan totlayocol...
¿Zan ca iuhquin o yaz
in o ompopoliuhxochitla?
¿An tle notleyo yez in quenmanian?
¿an tle nitauhca yez in tlalticpac?
Manel xochitl, manel cuicatl,
Yn zan cuel achitzincan tlalticpac,
¿oc no iuhcan quenonamican?
¿cuix oc pacohua?
¿icniuhti huay?
¿auh yn amo zanio nican
tontiximatico in tlalticpac?

(*Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 10 r.)

101.—*Palabras de Cuauhtencoztli.*
Zan ninentlamatia, zan ni Quauhtencoz...
¿Cuix oc nellin tlaca?
¿Yiciuh, ca yoc nellin tocuic?
¿Tle nozo yca ya?
¿Tle hualquiza ai?
Yn oncan tinemi,
yn oncan ticatc
timotolinian,
¡tinocniuh!

(*Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 10 v.)

102.—*Palabras de Xayacamach.*
Tecuecuepalxochitl,
in teyollomamalacachoa
tzoyehuan.

Conmoyauhtihuitze.
Contzetzclotihuitze
in xochitlamalin,
xochipoyon.
¿Xochinpetlatl onaca?
Cenca ye mochan:
ye amoxcalitec cuica yehua
ontlatoa yehua Xayacamach.

(*Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 11 r.)

103.—*Flor y canto y la amistad.*
Auh, ¡tocnihuane!,
tla xoconcaquican yn itlatol temictli:
xoxopantla technemitia,
in teocuitlaxilotl, techonythuitia
tlauhquecholelotl, techoncozcatia,
¡in ticmati ye ontlaneltoca toyiollo, tocnihuan!

(*Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 11 r.)

APENDICE II

BREVE VOCABULARIO FILOSOFICO NAHUATL

(La mayoría de los términos que se traducen y analizan aquí, han aparecido ya al estudiar los textos nahuas. Se juzga no obstante oportuno recogerlos y ordenarlos alfabéticamente para facilitar su consulta. Si bien se incluirán algunos vocablos no estrictamente filosóficos, esto se debe a su estrecha relación con temas cercanos al pensamiento náhuatl.

Finalmente, es necesario aclarar que no se pretende dar un vocabulario filosófico exhaustivo, ya que esto requeriría otro libro, sino sólo una "muestra", algo más pormenorizada que la presentada por Clavijero en su "Disertación VI", publicada en el t. IV, pp. 328-329, *Disertaciones*, que acompaña a su *Historia Antigua de México*, Porrúa, México, 1945.

AHUICPA: *sin rumbo, falto de meta.* Compuesto del apócope de *amo (a):* "no"; la raíz del verbo *huic (a):* "llevar" y el sufijo *-pa:* "hacia". Literalmente, significa "llevar algo sin un hacia", sin rumbo. Se encuentra esta forma adverbial aplicada al posible sentido de la acción humana: *ahuicpa tic huica:* "sin llevarlo, lo llevas" (a tu corazón), *AP I*, 1. O sea, que sin una meta se lleva a sí mismo el hombre de aquí para allá. Lo cual se expresa también en el *Códice Florentino, AP I*, 45, donde se lee que *Ometéotl: ahuic tech tlaztica*, "sin rumbo nos remece".

AMOXCALLI: *casa de libros o códices.* De *amoxtli:* códice hecho a modo de biombo con tiras de "papel" de *amate (ficus petiolaris)* y *calli:* casa. Los *Cantares*, Sahagún, Ixtlilxóchitl y aun el mismo Bernal Díaz del Castillo *(Historia Verdadera...*, cap. XLIV), certifican la existencia de "archivos o bibliotecas", anexas a los templos y *calmécac*, donde se conservaban los códices. Como una prueba de la importancia que se daba a la documentación escrita (o pintada) en los diversos órdenes del saber náhuatl, es signifi-

cativo el hecho de que a los sabios o *tlamatinime,* se les llama con frecuencia los *amoxoaque:* poseedores de códices.

AMOXPOHUA: *Contar o leer el códice* (también: *amoxitoa,* decir el códice o libro). Indican estos verbos la forma como leían o referían sobre la base de sus pinturas, el contenido ideológico de los códices. Se suele decir apodícticamente que los nahuas carecían de escritura; sin embargo, los pocos estudios serios llevados a cabo, sobre la base de los poquísimos códices salvados de la destrucción, ponen de manifiesto la existencia en ellos de elementos, no sólo ideográficos, sino también fonéticos. Véanse a este respecto los trabajos de Ch. E. Dibble, "El antiguo sistema de escritura en México", en *Rev. Mex. de Estudios Antropológicos,* t. IV, n. 4 (1940), así como el *Diccionario de elementos fonéticos en escritura jeroglífica* (Códice Mendocino), México, 1949, de Byron McAfee y R. Barlow.

(IN) AQUALLOTL IN AYECYOCTL: *lo no conveniente, lo no recto.* Idea náhuatl de la maldad moral. Es malo lo que no puede asimilarse al propio yo: *a-quállotl,* precisamente por ser en sí algo torcido, no recto: *a-yécyotl.* En realidad se trata de una forma negativa, antepuesta la *a-* (de *amo),* "no", al difrasismo *in quállotl in yécyotl,* "lo conveniente, lo recto", en el que de manera abstracta se expresa la idea de bondad. Véase en su lugar correspondiente dicho difrasismo: (IN) QUALLOTL IN YECYOTL.

ÇAHUITL: *tiempo.* Derivado del verbo *cahuia,* "ir dejando", forma aplicativa de *cahua:* "dejar". Puede, pues, traducirse la idea más honda expresada por *cáhuitl* (tiempo) como "lo que va dejando algo, una huella". Se relaciona así el concepto de tiempo con el cambio, que como se vio al estudiar la problemática náhuatl, constituye una de las experiencias fundamentales de los *tlamatinime.*

CALMECAC: *centro náhuatl de educación superior.* Su etimología alude a la forma como se hallaban dispuestos los varios aposentos y salones: *cal(li)* y *méca(tl),* "en el cordón o hilera de casas". Sobre lo que se enseñaba en los *calmécac,* así como acerca de su disciplina, etc., trata am-

pliamente Sahagún (*op. cit.*, t. I, pp. 325-331). Véase asimismo lo dicho en el Capítulo V de este trabajo, donde se estudia el sistema educativo náhuatl.

CEMANAHUAC: *el mundo.* La idea náhuatl del mundo se halla expresada concisamente por esta palabra compuesta de los siguientes elementos: *cem-* "enteramente, del todo"; *a(tl)*, "agua" y *náhuac*, "en la cercanía" o "en el anillo". Atendiendo, pues, a su etimología, la voz *cem-a-náhuac* significa "en el anillo completo del agua". Explicando esta concepción del mundo, dice Seler: "se representaban los mexicanos a la tierra como una gran rueda rodeada completamente por las aguas... y llamaban a esa agua que circundaba a la tierra, al océano, *teóatl*, agua divina, o *ilhuicaatl*, agua celeste, porque se juntaba en el horizonte con el cielo" (Seler, E., *Gesammelte Abhandlungen*, vol. IV, p. 3); Sahagún nota acerca de esto mismo: "Pensaban que el cielo se juntaba con el agua en la mar, como si fuese una casa; que el agua son las paredes y el cielo está sobre ellas y por esto llaman a la mar *ilhuicaatl*, como si dijeren agua que se juntó con el cielo..." (*Op. cit.*, t. II, p. 472.)

CEMANAHUAC-TLAHUIA: *aplica su luz sobre el mundo.* Se dice del sabio o *tlamatini*, que aparece así como un investigador del mundo y de lo que hoy llamamos realidad física o experimental. Más expresamente aún se señala esta idea cuando se afirma que el sabio náhuatl conoce "por su rostro" o apariencia a las cosas, siendo un *tla-ix-imatini*, "que-por-su-aspecto-conoce-a-las-cosas". Véase el texto completo, *AP I*, 13.

CEMICAC: *siempre* (o como traduce Molina, *op. cit.*, fol. 16, r., "para siempre jamás"). Compuesto de *cem:* "enteramente" e *icac:* "*estar de pie*". Así, literalmente significa "lo enteramente en pie". Aparece aquí, una vez más, la idea náhuatl de que lo verdadero es "lo que está en pie, bien cimentado". En este sentido lo que "es siempre", existe así porque "enteramente está en pie". Véase en relación con este término hondamente filosófico, la palabra *neltiliztli*.

CUICAMATINI: *sabio conocedor de los cantares.* (Compuesto de *cuícatl:* "canto" y *matini,* "que conoce".) En una antigua descripción de los sabios nahuas *(tlamatinime),* se indica expresamente que eran ellos los que guardaban los libros o códices de canto: "llevaban consigo los libros de canto" *(quitquique in cuicaámatl), AP I,* 12.

CUICAPEUHCAYOTL: *raíz u origen del canto.* Término con el que en forma abstracta se designa el fundamento y la procedencia de los cantares. Preocupados por encontrar la fundamentación de cuanto existe, inquirieron también los sabios nahuas acerca del origen de las "flores y cantos", con los que tal vez se dice "lo único verdadero en la tierra". Encontrando su respuesta en un poema, exclaman: "sólo provienen de su casa, del interior del cielo". *AP I,* 27.

COATEOCALLI: *casa de diversos dioses.* Especie de *pantheón* náhuatl, mandado construir por *Motecuhzoma* en el gran *Teocalli* de Tenochtlitlan. Su existencia muestra la tolerancia y amplitud de criterio del emperador azteca, de quien dice Durán: "Parecióle al rey Montezuma que faltaba un templo que fuese conmemoración de todos los ídolos que en esta tierra adoraban y movido con celo de religión mandó que se edificase, el cual se edificó contenido en el de *Huitzilopochtli,* en el lugar que son agora las casas de Acevedo: llámanle *Coateocalli,* que quiere decir *Casa de diversos dioses...*" (Durán, *Historia de las Indias de Nueva España,* t. I, p. 476.)

HUEHUETEOTL: *dios antiguo o viejo.* Uno de los nombres con que designaban también a *Ometéotl* los sabios nahuas. Desde un punto de vista arqueológico consta la presencia de este "dios viejo", desde tiempos anteriores a la misma cultura teotihuacana. Tal vez, para hacer explícita simbólicamente la antigüedad de *Ometéotl,* "de cuyo origen —como dice la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*— no se supo jamás", aparece identificado en los textos con *Huehuetéotl,* conocido también como *Xiuhtecuhtli:* señor del año y del fuego.

HUEHUETLATOLLI: *conversación de los viejos* (de *huehue:* viejo(s) y *tlatolli:* charla, conversación). Se designa con

esta palabra a los razonamientos y pláticas doctrinales, con las que educaban los nahuas a los niños y jóvenes, tanto en los *calmécac* y *telpochcalli,* como en el seno de la familia y con ocasión del matrimonio, la muerte de alguien, etc. Son con frecuencia los *huehuetlatolli* discursos de hondo contenido moral, acerca del saber y felicidad que se puede alcanzar sobre la tierra. Tanto Sahagún (en el material náhuatl correspondiente al lib. VI de su *Historia),* como Olmos, nos conservan numerosos de éstos que con pleno derecho podemos llamar "tratados filosóficos nahuas".

HUILOHUAYAN: *lugar a donde todos van.* Molina *(op. cit.,* fol. 157, v.) traduce: "término o paradero de todos los viandantes". Es éste uno de los nombres con que se designa al más allá, a la región de los muertos. Se implica en él la afirmación de que todos debemos trasponer el umbral de la muerte que lleva a "lo que nos sobrepasa, la región de los muertos". Desde el punto de vista de la religión tradicional ya se sabe cuáles eran los posibles destinos del hombre: el *Tlalocan,* la casa del Sol, o el *Mictlan.* Filosóficamente, en cambio, surgió la duda y la variedad de opiniones expuestas en el capítulo IV.

ICNIUHYOTL: *amistad, sociedad de poetas y sabios.* Es la forma abstracta y colectiva a la vez de *icniuhtli,* "amigo". Ixtlilxóchitl habla a este respecto de la existencia de reuniones o juntas de poetas y filósofos en el palacio real de Tezcoco. *(Obras Históricas,* vol. II, p. 178.) Concuerda con esto el testimonio de los *Cantares,* en los que se mencionan con frecuencia estas juntas de las *Icniúhyotl,* amistad o sociedad de sabios. (Ver fol. 3, v.; 25, v., etc.)

ILHUICACMATINI: *sabio conocedor de los cielos.* Compuesto de *ilhuícac,* "el lugar del cielo" y *matini,* "que conoce". Se alude al conocimiento de los astros "que avanzan por los caminos celestes". Pormenorizada es la descripción que se da de los astrónomos nahuas en el libro de los *Colloquios, AP I,* 10, donde se afirma que son ellos "los que ven, los que se dedican a observar el curso y el proceder ordenado del cielo, cómo se divide la noche..."

ILNAMIQUI: *acordarse, buscar en lo interior.* Interesante término empleado con frecuencia en los poemas para expresar una intensa búsqueda intelectual en lo más interior de uno mismo. Se trata etimológicamente de una metáfora. Compuesto de *elli,* hígado y *namiqui,* encontrar, vale tanto como "hallar en el hígado", que junto con el corazón *(yóllotl)* parecen haber sido, entre no pocos pueblos antiguos, órganos a los que se atribuía la virtud de intervenir en el conocer y querer.

INAMIC: *su igual, o cosa que viene bien y cuadra con otra* (Molina, *op. cit.,* fol. 39, v.). Se aplica en los poemas teológicos a *Omecíhuatl* en relación con *Ometecuhtli* (Señor y Señora de la dualidad). Como puede verse en el capítulo III de este estudio, *Omecíhuatl, Ometecuhtli* son sólo los dos aspectos, femenino y masculino del Dios dual: *Ometéotl.* Es, pues, sumamente afortunado el empleo del término *inámic,* que hemos traducido en el texto como "su comparte" (de *Ometecuhtli),* para designar su doble naturaleza.

IPALNEMOHUANI: *aquel por quien todos viven.* Uno de los títulos más frecuentes de *Ometéotl.* Compuesto de *ipal-* "por él" o "mediante él"; *nemohua,* "se vive o todos viven" (forma impersonal de *nemi:* vivir), y el sufijo participial *-ni* que da al compuesto *ipal-nemohua-ni* el significado de "aquel-por-quien-se-vive". En el texto de los *Colloquios (AP* I, 20, líneas 112-117) donde se refiere la discusión de los sabios nahuas con los doce primeros frailes, se dan otras formas que explican más aún el significado de *ipalnemohuani.* Es él *ipan iolihua:* "a quien se debe la vida"; *ypan tlacativa:* a "quien se debe el nacer"; *ipan nezcatilo:* "a quien se debe el ser engendrado"; *ipan nehuapahualo:* "a quien se debe el crecer".

IOHTLATOQUILIZ (IN ILHUICATL): *el avance por los caminos del cielo.* Voz compuesta del prefijo *i-* (de él, del cielo *in ilhuícatl); oh-* de *ohtli,* camino, y finalmente *tlatoquiliz(tli),* avance o corrimiento. Así en un solo término *i-ohtlatoquiliz* se señala uno de los objetivos fundamentales de los astrónomos nahuas: observar el avance de los astros, con

el fin de medir sus mutaciones, como claramente lo indica la idea expresada por *matacacholiz* (colocación de la mano sobre el "huir" de los cielos), ya que a modo de sextante medían con la mano el avance de los astros.

ITLATIUH: *ir en pos de las cosas.* Literalmente, "andar coseando". Aparece este verbo como una de las características de la acción humana, que como vimos, va *ahuicpa*, "sin rumbo". Se repite con frecuencia que el corazón del hombre es un menesteroso: *Timotolinia nóyol*, "eres un pobre, corazón mío". Por esto, sólo le queda o perderse a sí mismo: *timoyolpoloa*, yendo sin rumbo en pos de las cosas; o librarse de esto, buscando el saber: "lo negro y lo rojo", "las flores y el canto", que son tal vez lo verdadero en la tierra.

ITOLOCA: *lo que se dice de alguien o de algo.* Siguiendo a Seler y a Garibay puede traducirse este término como *historia*, "la relación oral de lo que ha sucedido a alguien". Mas, como se mostró en el Capítulo V, no se trata de un mero decir sin fundamento, como lo hace ver un texto de los *Anales de Cuauhtitlán*, donde se afirma: "se oirá decir (relatar), lo que se puso en papel y se pintó". *AP I*, 74, o sea, que la *itoloca* náhuatl presuponía una genuina base documental de la que también habla Ixtlilxóchitl *(op. cit.*, t. II. p. 17.)

IXTLAMACHTILIZTLI, precedido del prefijo *te-*, que registra Molina (fol. 96r.) con esta acepción: "instrucción o doctrina que se da a otros". En este vocablo el elemento morfémico *ix* (raíz de *ix-tli*) puede entenderse con la connotación descrita por Frances Karttunen en su *Analytical Dictionary of Nahuatl* (Austin, Texas, 1983, p. 121), como "uno de los sentidos de *ix-tlami* [y de su forma aplicativa *ix-tlamachtia*] que denota la superficie, apariencia [rostro] de lo que conlleva información". Se relaciona esta acepción con lo que se dice acerca del ideal de la educación nahua: "hacer sabios los rostros ajenos y firmes los corazones" (*AP, I*, 64).

(IN) IXTLI, IN YOLLOTL: *cara, corazón: persona.* Es éste uno de los más interesantes *difrasismos* nahuas. Se ha analizado ampliamente en el Capítulo IV al tratar de la idea náhuatl de persona. En resumen, puede decirse que *ixtli,* cara, apunta al aspecto constitutivo del *yo,* del que es símbolo el rostro. *Yóllotl* (corazón) implica el dinamismo del ser humano que busca y anhela. Este difrasismo encontrado innumerables veces, para designar a las personas, aparece también al tratar del ideal educativo náhuatl: rostros sabios y corazones firmes como la piedra *(ixtlamati, yollótetl).* Culminando la perfección humana, cuando entrando Dios en el corazón del hombre *(Yoltéutl),* pasa a ser éste un arista, "un corazón divinizador de las cosas": *tlayolteuviani.*

MACEHUALLI: 1) *el hombre del pueblo;* 2) *el hombre en cuanto merecido por el sacrificio de los dioses.* En su segunda acepción implica un hondo concepto filosófico-religioso, referente al origen del hombre. Así, en el citado mito del viaje de *Quetzalcóatl* al *Mictlan, AP I,* 40, se dice que sólo con la sangre del dios fueron vivificados los huesos humanos. Tuvo éste que merecer con su sacrificio a los hombres, por esto son ellos "los merecidos": *in macehualtin.*

MACHILIZTLI: *sabiduría sabida; tradición.* Sustantivo abstracto derivado de la voz pasiva de *mati* (saber), que es *macho* (ser sabido). Se indica claramente la existencia de dos formas de saber: una, fruto de la inquisición personal: *tlamatiliz-tli;* otra, en cambio pasiva, un saber recibido por la tradición: *machiliztli.*

MICTLAN: *la región de los muertos.* 1) el sitio de las nueve divisiones a donde van quienes mueren de muerte ordinaria: 2) el más allá, designado en forma genérica.
Véase: TOPAN, MICTLAN; QUENAMICAN, TOCENPOPOLIHUAYAN, XIMOAYAN.

MICTLANMATINI: *sabio, conocedor de la región de los muertos.* Se señala en esta palabra lo que llamaríamos preocupación metafísica de los sabios nahuas. Así como se ha dicho que "aplica su luz sobre el mundo" *(cemanáhuactlavia)* y que es "conocedor de los cielos *(ilhuicac-matini)* se afir-

ma que "conoce lo que nos sobrepasa, la región de los muertos" *(topan, mictlan quimati)*, *AP I*, 8. O sea, que se ocupa también de buscar un sentido acerca del más allá.

MOMACHTIQUE: *estudiantes*. Los que reciben la *machiliztli* o "sabiduría sabida", principalmente en los *calmécac*.

MONENEQUI: *obra como se le antoja*. Dícese de *Ometéotl* que "nos tiene colocados en el centro de la palma de su mano", *AP I*, 45. Y nos "mueve a su antojo". La forma verbal aquí usada reflexivamente *(mo-)* implica la plena independencia en el querer de *Ometéotl*, para quien los hombres son sólo "un objeto de diversión".

MONOTZA: *llamarse a sí mismo*. Compuesto de *mo-* "a sí mismo" y *notza* "llamar, invocar". Aparece este término para indicar la acción interior de quien reflexiona dentro de sí, para lograr controlar su propio corazón. Schultze Jena lo traduce al alemán con las siguientes palabras: *er ruft sich*, se llama a sí mismo; *geht in sich:* entra dentro de sí... *(Wahrsagerei...*, p. 302).

MOTEOTIA: *hacía dios para sí*. Compuesto de *mo-* (reflexivo) "para sí", *téo(tl)*, "dios", y la desinencia verbal de acción *-tia*, que da al compuesto la connotación de "divinizar, hacer dios". Se encuentra este término aplicado al saber náhuatl simbolizado por la figura de *Quetzalcóatl*, de quien se dice que buscaba el sostén del mundo y el apoyo de sí mismo, hasta que al fin "descubrió su dios"; "hizo dios para sí" a *Ometéotl*. *AP I*, 15.

MOYOCOYANI: *el que se inventa a sí mismo*. Compuesto de *mo-*, "a sí mismo"; *yocoyani*, "el que inventa". Se expresa el origen metafísico de *Ometéotl*, "el dios que se inventa y piensa a sí mismo". Por esto puede decir la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* que "acerca de su origen (en el tiempo) no se supo jamás".

MOYOLNONOTZANI: *el que está dialogando con su propio corazón*. Palabra semejante a *monotza*, analizada anteriormente. *Mo-yol-no-notza-ni*, añadiendo la idea del corazón *(yól-lotl)*

y reduplicando la primera sílaba del verbo *notza,* "llamar", connota un "estarse llamando a sí mismo una y otra vez en lo más íntimo del corazón". Es éste un término con que se caracteriza en varios textos al artista náhuatl.

NELTILIZTLI: *verdad.* Derivado de la misma raíz que *nelhuáyotl,* "cimiento, fundamento". Etimológicamente, *verdad;* entre los nahuas connota la cualidad de estar firme, bien cimentado o enraizado. Esto se corrobora al encontrar la pregunta "¿qué está por ventura en pie?", *AP I,* 7, dirigida a inquirir sobre la *verdad* de cosas y hombres.

NETLACANECO (ITECH): *gracias a él se humaniza el querer de la gente.* Se aplica al *tlamatini,* diciendo que *itech* (gracias a él) *ne-* "la gente" (prefijo personal indefinido), *tlacaneco:* "es querida humanamente" (compuesto de *neco,* voz pasiva de *néqui* "querer" y *tláca* [*tl*] hombre). En este sentido es el sabio náhuatl un auténtico humanista que dirige su acción a suavizar las relaciones entre los hombres.

NOTZA (véase *mo-notza).*

OLLIN: *movimiento.* Concepto de suma importancia en el pensamiento náhuatl, ya que de él se derivan los de corazón *y-óllotl* que literalmente significa "su movilidad" (o lo que da vida y movimiento a alguien); *yoliliztli:* vida (el resultado del movimiento interior). En el plano cosmológico su interés está en ser el principio que da su nombre al quinto Sol, "aquél en el que hoy vivimos".

OMETEOTL: *Dios dual o de la dualidad.* Palabra compuesta de *Ome* "dos" (u *Oméyotl* dualidad), y *téotl,* "dios". Es éste el título dado al principio supremo que habita en *Omeyocan:* lugar de la dualidad. Se le concibe como un sólo principio que engendra: *Ome-tecuhtli* (Señor dual) y concibe: *Omecíhuatl* (Señora dual). Es "madre y padre de los dioses y los hombres", dador de la vida, Dueño del cerca y del junto, etc. En él se resumen todos los atributos de la divinidad, a tal grado que el mundo aparece como una *omeyotización* universal.

Siendo el inventor de sí mismo, no necesita ulterior explicación ontológica; generando y concibiendo a los dioses, al mundo y a los vivientes, es la razón y apoyo de cuanto existe. Puede afirmarse que el solo concepto de *Ometéotl* implica ya una concepción del universo, que no es ni un panteísmo, ni tampoco un monismo estático. En el capítulo III se ofrece un estudio de este concepto, con el fin de mostrar al menos algo de su riqueza y hondura.

OMEYOCAN: *lugar de la dualidad.* (Véase *Ometéotl.)*

(IN) QUALLOTL, IN YECYOTL: *la conveniencia, la rectitud.* Idea náhuatl de la bondad moral. *Quállotl,* derivado del verbo *qua,* comer, significa originalmente "la comibilidad" o "capacidad asimilativa de algo". Se indica así que lo bueno es ante todo lo asimilable, lo que puede enriquecer al propio *yo,* y nada parece más asimilable que el alimento. De aquí que hayan tomado abstractamente esta idea los nahuas para señalar el primer aspecto de la bondad. El segundo rasgo que la define, se refiere a lo bueno en sí mismo: algo es conveniente, porque es recto *(yectli),* forma concreta de *yécyotl.* Así, lo bueno moralmente presupone dos elementos: rectitud en sí y conveniencia con relación al hombre. Tan hondo pensamiento expresado en un difrasismo, pone de manifiesto la concisión de la lengua náhuatl, que destaca en sus difrasismos dos ragos fundamentales que yuxtapuestos, dejan entrever lo que los griegos llamaron *ousia,* o esencia de la realidad. Como derivado del difrasismo anterior se halla la forma concreta *in qualli, in yectli,* a modo de adjetivo que califica de *buena* una conducta o hecho. Puede también mencionarse una forma locativa *Qualcan, yeccan,* "lugar conveniente, recto", o sea, bueno; que los filósofos nahuas buscaban en sus meditaciones sobre el más allá.

QUENAMICAN (o QUENONAMICAN): *el lugar del cómo (der Ort des wie,* traduce Seler). O, donde se vive de algún modo. Designación dada al más allá en algunos poemas filosóficos. Como se ve, el solo nombre implica ya una serie de dudas: si hay vida más allá, ¿cómo es esa vida? Véase el texto *AP I,* 55.

QUETZALCOATL: *Serpiente de plumas de Quetzal.* Se trata, como nota Garibay *(Historia de la Literatura Náhuatl,* t. II, p. 406), de "un complejo cultural que representa: 1) Un numen celeste; 2) Un personaje histórico; 3) Una dignidad en el sacerdocio de Tenochtitlan". En los textos filosóficos aparece con frecuencia como símbolo del saber náhuatl. Así se dice de él que es quien en una profunda meditación descubrió la existencia de *Ometéotl,* "más allá de los cielos" y "como sostén del mundo". Siendo divinidad protectora del *Calmécac,* donde se trasmitía lo más elevado de la cultura náhuatl, se ha designado el meollo del pensamiento de los *tlamatinime* como "visión *quetzalcoátlica* del mundo", en contraposición de la actitud místico-militarista simbolizada por el culto sangriento de *Huitzilopochtli.*
Se atribuye asimismo a *Quetzalcóatl* el ser "inventor de los hombres" con su *inámic* (comparte o igual *Cihuacóatl,* ya que ambos dieron origen a los hombres en *Tamoanchan, AP I,* 40. En este sentido, recibiendo títulos semejantes a los hombres" con su *inámic* (comparte o igual) *Cihuacóatl,* representaban el saber del dios dual. *AP I,* 39.

TAMOANCHAN: *casa de donde bajamos.* Se identifica en algunas ocasiones con el *Omeyocan,* lugar de la dualidad. *AP I,* 40; otras veces es equivalente del *Tlalocan,* desde donde regresan, según un texto citado, quienes han muerto siendo niños para reercarnar sobre la tierra, *AP I,* 47. Desde un punto de vista geográfico, como nota Seler, *Tamoanchan* era también "un lugar mítico del origen de los nahuas, puesto que estando allí el principio de la vida individual, era natural que fuera también el sitio de donde procedían los pueblos" *(op cit.,* vol. IV, p. 26).

TEIXCUITIANI: *que-a-los-otros-una-cara-hace-tomar.* Interesante término ejemplo de "ingeniería lingüística náhuatl". Formado de los siguientes elementos: *te-* (a los otros); *ix-(tli)* (una cara), *cuitiani* (que hace tomar). Dícese del sabio en su función de maestro y aún pudiera decirse, de psicólogo. Recuérdese que *ixtli* (cara) está significando aquí personalidad.

TEIXTLAMACHTIANI: *que-a-los-rostros-de-los-otros-comunica-la-sabiduría-sabida.* Otro de los aspectos del maestro náhuatl,

cuyo ideal era formar "rostros sabios y corazones firmes". *AP I*, 64.

TEIXTOMANI: *que-desarrolla-los-rostros-ajenos.* Un último término compuesto que clarifica aún más la misión forjadora de personalidades, propia de los *tlamatinime.* Viniendo los hombres "sin un rostro y un corazón definidos", era necesario "hacerlos tomar cara, humanizar su corazón; enriquecer o desarrollar el rostro y dar firmeza al corazón".

TELPOCHCALLI: *casa de jóvenes* (centro náhuatl de educación). De *telpochtli:* joven y *calli:* casa. La educación impartida en los *telpochcalli* se dirigía menos al plano intelectual, que a la formación del futuro guerrero. Por lo general iban a los *telpochcalli* los muchachos de la clase inferior, sin que esto implicara, como se hizo ver en el capítulo V, discriminación de clase.

TETEZCAHUIANI: *que-a-los-otros-un-espejo-pone-delante.* Compuesto de *te-* (a los otros); *tézcatl* (espejo), palabra de la que se forma el participio verbal *tetezcahuiani:* "que pone un espejo delante de los otros, para que se hagan cuerdos, cuidadosos". *AP I,* 8. Se trata, por tanto, de la misión de moralista propia del sabio náhuatl, preocupado aquí de lograr que cada uno se conozca a sí mismo.

TEUTLATOLLI: *discurso acerca de Dios.* De *teutl:* "Dios" y *tlatolli:* "plática, discurso". Así designan los indígenas a los "coloquios" tenidos entre los sabios nahuas y los doce primeros frailes venidos a México, en 1524. Ver texto, *AP I,* 20. En general, se aplicaba este término a toda disertación acerca de lo que hoy llamaríamos especulaciones metafísicas y teológicas.

TEYOCOYANI: *inventor de gente, de hombres.* Compuesto de *te-* (a los otros, la gente) y *yocoyani:* participio de *yocoya:* inventar, forjar con el pensamiento. Se aplica a *Ometéotl* en cuanto origen de los seres humanos. Se atribuye también a *Quetzalcóatl,* quien como ya se dijo simboliza el saber creador del dios dual. Véase QUETZALCOATL.

TEZCATLIPOCA-TEZCATLANEXTIA: *espejo que ahuma, espejo que hace aparecer las cosas.* Pareja de títulos atribuídos originalmente a *Ometéotl,* en cuanto a su actividad diurna y nocturna. Después, por un primer desdoblamiento, aparecen los cuatro *Tezcatlipocas* como hijos de *Ometéotl* (ver *Historia de los mexicanos por sus pinturas,* citada en el capítulo II de este trabajo). Las razones que apoyan esta interpretación del origen de *Tezcatlipoca,* así como de la evolución de este concepto, se encuentran en el capítulo III, donde se aducen los textos nahuas, sobre los que se fundamenta. *Tezcatlipoca* aparece en los tiempos aztecas como una de las varias divinidades principales. Sin embargo, como un indicio de su primera identificación con la divinidad suprema, están los discursos del lib. VI de la *Historia* de Sahagún, en los que se nombra "el principal de los dioses".

TLAIXIMATINI: *que conoce experimentalmente las cosas.* Compuesto de los siguientes elementos: *tla-* (a las cosas) *ix (tli)* (por su rostro o aspecto) *imatini* (las conoce). Se aplica al médico *(tícitl)* náhuatl de quien se dice que "conoce experimentalmente las hierbas, las piedras, los árboles y las raíces", *AP I,* 13. Este conocer empíricamente y lo que se añade acerca de cómo "tiene ensayados sus remedios, experimenta, etc.", muestra la genuina actitud *científica* de los sabios nahuas.

TLALTICPAC: *sobre la tierra.* Importante concepto empleado numerosas veces para indicar la realidad cambiante y perecedera del mundo. Todo lo que existe en *tlaltícpac* "es como un sueño", *AP I,* 6. "Aquí nadie puede decir algo verdadero", *AP I,* 5. Todo se desgarra y termina en *tlaltícpac.* Llega a tal grado la insistente afirmación de la fugacidad universal de lo que existe "sobre la tierra", que puede tenerse ésta por una de las experiencias fundamentales de donde parte el pensamiento náhuatl en su filosofar. Surge el afán de dar con "lo único verdadero en *tlaltícpac*". Contraponiendo este término al difrasismo *topan, mictlan* (lo que nos sobrepasa, la región de los muertos), o sea, el plano de lo metafísico; puede decirse que en términos filosóficos modernos, *tlaltícpac* equivale al orden de lo fenomé-

nico, lo que no está fundado en sí mismo, es transitorio y deberá terminar.

TLALXICCO: *en el ombligo de la tierra.* Compuesto de *tlal (li):* tierra, *xic(tli):* ombligo y la desinencia de lugar *-co.* Se señala al "ombligo del mundo" como el punto donde está tendido *(ónoc) Ometéotl* para sustentarlo y darle así *verdad.*

TLALLAMANAC: *que sostiene a la tierra.* Compuesto de *tlalli:* tierra y *mánac* derivado verbal de *mani:* permanecer, sostener. Se aplica a *Ometéotl* en cuanto principio activo que con su acción sostiene o *da verdad* al mundo.

TLAMAMANCA: *resultado de la fundamentación.* Otro derivado de *mani:* permanecer. Literalmente significa *tla-ma-manca* "el resultado de las varias fundamentaciones". Se aplica a las sucesivas creaciones en las varias edades o Soles, en que fue cimentada la tierra. Véase la leyenda de los Soles, *AP I,* 17.

TLAMANITILIZTLI: *lo que debe permanecer, o debe ser observado.* Término que expresa la regla náhuatl de vida. Es un compuesto de los siguientes elementos: *tla-* "cosas", *mani,* "permanecen" y el sufijo *-liztli* que da al conjunto el sentido de "lo que permanece". Acerca de la antigüedad de la regla náhuatl de vida, hablan los mismos indígenas en su discusión con los doce frailes, donde se refieren a la *Huehuetlamanitiliztli* (vieja regla de vida), desde los tiempos toltecas. *AP I,* 20.

TLAMATILIZTLI: *sabiduría.* De *tla-* (cosas) y *matiliztli,* sustantivo abstracto derivado de *mati:* saber. Se trata de una sabiduría en sentido activo, contrapuesta a la expresada por *Machiliztli,* que, como se ha analizado, significa "sabiduría sabida", o adquirida por tradición.

TLAMATINI: *sabio o filósofo.* Literalmente, "el que sabe cosas". Sahagún en una nota al margen del fol. 118 r., del *Códice Matritense de la Real Academia, AP I,* 8, tradujo esta palabra por las de "sabio o philosopho". El plural de *tlamatini* es *tlamatinime:* los sabios. Sobre la palabra *(tla)matini*

formaron los nahuas numerosos compuestos para designar lo que llamaríamos especialidad de los varios sabios. Así, *tla-teu-matini* es "sabio en las cosas de Dios"; *ilhuícac-matini:* "sabio, conocedor de los cielos"; *mictlan-matini:* "conocedor del más allá"; *tla-ix-imatini:* "conocedor experimental de las cosas", etc.

TLATEUMATINI: *sabio en las cosas de Dios.* Uno de los varios compuestos formados sobre la base de *-matini:* "que conoce", en este caso *tla-* "las cosas", *téu(tl)* tocantes a la divinidad.

TLATOLMATINI: *sabio en la palabra.* Otro compuesto de *-matini.* Se alude en él a las dotes oratorias de los sabios nahuas, que como se ha visto, en el capítulo V, recibían en los *calmécac* una formación retórica que daba a su manera de expresarse las características de un auténtico *qualli tlatolli,* buen lenguaje.

TLAYOLTEUIANI: *que diviniza a las cosas con su corazón.* Se aplica al artista, "tolteca de la tinta negra", de quien se dice que "teniendo a Dios en su corazón" *(yoltéutl),* trasmite este endiosamiento *(teuiani)* de su corazón a las cosas *(tla), AP I,* 76. En este sentido puede afirmarse que el concepto náhuatl de lo que llamamos arte, se expresó como "el endiosamiento de la realidad, logrado por obra de un corazón en el que ha entrado la divinidad".

(IN) TLILLI IN TLAPALLI: *el color negro y rojo, el saber.* A través de toda la mitología y el simbolismo náhuatl, la yuxtaposición de estos colores, negro y rojo, obscuridad y luz, evoca la idea del saber que sobrepasa la comprensión ordinaria. Así, se atribuye por excelencia al *tlamatini* la posesión de esta sabiduría, cuando expresamente se afirma que "de él son el color negro y rojo" *(tlile, tlapale)* y más simbólicamente aún, se añade que él mismo es "tinta negra y roja, escritura y sabiduría". *AP I,* 8.

(IN) TLOQUE IN NAHUAQUE: *el dueño del cerca y del junto.* Es ésta una sustantivación, en forma de difrasismo, de dos adverbios: *tloc* y *náhuac.* El primero significa "cerca", como lo prueban los varios compuestos que existen de él, p. e.,

no-tloc-pa: "hacia mi cercanía". El segundo término *(náhuac),* significa "en el circuito de", o "en el anillo de". Añadiéndose a ambos radicales el sufijo personal de posesión *-e, Tloqu-e, Nahuaqu-e,* se expresa la idea de que "la cercanía" y "el circuito" son "de él". Puede, pues, traducirse *Tloque, Nahuaque* como "el dueño del cerca y lo que está en el anillo o circuito". Esto último, se aclara recordando que precisamente lo que está en "el anillo de agua" es el mundo: *cemanáhuac:* "lo completamente rodeado por el anillo de agua". Expresando esta misma idea, traduce Clavijero *Tloque Nahuaque* como "Aquel que tiene todo en sí" *(op. cit.,* t. II, p. 62). O sea, muestra que el contenido más hondo de este difrasismo es señalar el dominio y presencia universal de *Ometéotl* en todo cuanto existe.

TOCENPOPOLIHUIYAN: *el común lugar de perdernos.* Otro término que connota, con un giro más bien pesimista, el destino que aguarda a los hombres después de la muerte. Compárese con *Quenamican,* palabra que expresa un lugar de vida "de algún modo", o finalmente, con *Qualcan, Yeccan,* "lugar de bien", que sería la afirmación de la más optimista de las "escuelas" filosóficas nahuas ante el problema del más allá.

TOLTECAYOTL: *toltequidad.* Conjunto de tradiciones, y descubrimientos debidos a los toltecas. Conviene destacar el hecho de que los nahuas del período inmediatamente anterior a la Conquista, atribuían a todo lo más elevado de su cultura un origen tolteca. Así hablan del artista como de un *toltécatl;* del orador como un *ten-toltécatl* (tolteca del labio, o de la palabra). Esto prueba por una parte la que se ha llamado "conciencia histórica" de los nahuas, así como su afán de superación y cultura que los lleva a comparar a sus sabios y artistas con lo que era para ellos el símbolo del saber. Por esto también a sus sumos sacerdotes, a los directores supremos de los *calmécac,* dieron el título de *Quetzalcóatl* evocando así al genio tolteca por excelencia.

TONACATECUHTLI, TONACACIHUATL: *Señor y señora de nuestra carne o nuestro sustento.* Dos títulos más, atribuídos al dios dual en su relación con los hombres.

TONALAMATL: *libro o códice de los destinos.* Las tiras de papel de *amate (ficus petiolaris)*, en las que se pintaban los diversos signos del calendario adivinatorio de 260 días. Se conservan algunos *tonalámatl:* códices *Borbónico, Borgia,* etc.

TONALPOHUALLI: *cuenta de los destinos.* Compuesto de *pohualli:* "cuenta" y *tonal(li)* "día", o también "destino". Era éste el calendario adivinatorio de 260 días (20 grupos de 13 días). Se ha creído que su origen se debió a la observación de los movimientos de Venus. Como puede verse, en el Capítulo IV de este trabajo, su manejo requería complicados cálculos matemáticos de parte de los *tonalpouhque* o sacerdotes encargados de su "lectura". Acudiendo a los textos nahuas que sirvieron de base a Sahagún para redactar el libro IV de su *Historia,* puede lograrse una pormenorizada idea de lo que era el *tonalpohualli.*

(IN) TONAN, IN TOTA: *nuestra madre, nuestro padre.* Otra forma de referirse al principio dual *Ometéotl.* Nótese la que pudiera llamarse "caballerosidad" náhuatl, que antepone siempre el sector femenino: "nuestra madre".

TONATIUH: *el que hace el día:* 1) Compuesto de *tona:* "dar calor" y el sufijo verbal *-tiuh* que connota "acción extroversa". Puede, pues, traducirse *tona-tiuh* como "el que produce el calor y la luz, o sea, el día". 2) En la leyenda de los Soles, *Tonatiuh* equivale a edad o período cósmico; 3) en la mentalidad de los aztecas el Sol como divinidad suprema, fue el centro de su vida religiosa, ya que tomaron por misión alimentarlo con la sangre de los sacrificios. Su actividad como "pueblo del Sol", ha sido estudiada ampliamente por Caso. Véase Bibliografía.

(IN) TOPAN IN MICTLAN: *lo que nos sobrepasa, la región de los muertos.* Importante difrasismo empleado para designar el más allá, lo que hoy llamamos "orden metafísico". La primera parte de él: *to-pan* está formada por el sufijo *-pan* que modifica a *to-* (nosotros) dando al compuesto el sentido de "lo-sobre-nosotros". El segundo elemento, *Mictlan,* es ya bien conocido: "la región de los muertos". Se connota así

el mundo de lo que rebasa toda experiencia. El término opuesto es *tlaltícpac* "sobre la tierra", que designa al mundo de la experiencia. Acerca del sabio náhuatl se dice que "conoce lo que nos sobrepasa, la región de los muertos" *(topan mictlan quimati)*, *AP I*, 8, que como se ha dicho, equivale a designarlo como un metafísico.

XIMOAYAN: *el lugar de los descarnados*. Derivado del verbo *xima:* "raer, descarnar". Aparece aquí su forma impersonal *ximoa*, a la que se añade un sufijo que connota lugar *-an*. Era éste otro de los nombres con los que se designaba "la región de los muertos". Su interés está en implicar la afirmación náhuatl de ser el hombre algo más que un cuerpo material. En el más allá existe lo que queda después del "descarnamiento". Por eso, dicho sitio se llama "lugar de los descarnados".

XIUHAMATL: *libro de años*. Así se llamaban los registros de los años, en los que anotaban los acontecimientos ocurridos en ellos. Los cronistas suelen traducir *xiuhámatl* por "anales".

XIUHPOHUALLI: *cuenta del año*. Calendario solar de 365 días. 18 grupos de veinte días a los que se añadían los 5 días *nemontemi* que traduce Sahagún como "valdíos" o inútiles. Acerca del conocimiento del bisiesto entre los nahuas, escribe Sahagún: "Hay conjetura, que cuando agujereaban las orejas a los niños y niñas, que era de cuatro en cuatro años, echaban seis días de *nemontemi*, y es lo mismo del bisiesto que nosotros hacemos de cuatro en cuatro años" *(op. cit.*, t. I, p. 124).

XIUHTECUHTLI: *Señor del fuego y del año*. Compuesto de *Xíhuitl:* yerba; de aquí: 1 herbación, un año. Era éste otro de los títulos dados a *Ometéotl*, relacionado especialmente con su aspecto del "dios viejo" *Huehuetéotl*.

(IN) XOCHITL IN CUICATL: *flor y canto: la poesía*. Uno de los difrasismos nahuas de más hondo contenido. Incontables veces se repite en los poemas nahuas que "flores y cantos" es lo más elevado que hay en la tierra. Concretamente se afirma también, *AP I*, 25, que "las flores y cantos" es el único camino para decir *lo verdadero* en la tierra. Y llega

a tanto esta afirmación de que el "conocer poético, venido del interior del cielo", es la clave para penetrar en el ámbito de la *Verdad,* que puede sostenerse que todo el pensamiento náhuatl se tiñó del más puro matiz de la poesía. Fueron los *tlamatinime* ciertamente los descubridores del carácter poético del pensamiento: flor y canto.

YOHUALLI-EHECATL: *Noche, viento: invisible, impalpable.* Difrasismo aplicado a la divinidad suprema. Indica lo que hoy llamaríamos su *trascendencia.* Siendo como la noche no puede percibirse y, al ser también como el viento, resulta impalpable. Rebasa, por tanto, el campo de la experiencia, plásticamente descrita por los nahuas como "lo visible, lo palpable".

YOLILIZTLI: *vida.* Forma abstracta de concebir el proceso vital. Derivada de *ollin:* movimiento, significa, al agregársele el sufijo *-liztli,* propio de los sustantivos abstractos, "la movilidad" de los vivientes. Es interesante notar que los primeros frailes (véase Molina, *op. cit.,* fol. 95, r.) tradujeron el concepto de "alma", con el término náhuatl *te-yolia:* "produce vida o movimiento en la gente".

YOLTEOTL: *Dios en el corazón: corazón endiosado.* Así designaban los nahuas el supremo ideal humano del sabio y artista, *AP I,* 65 y 76. Teniendo a Dios *(téotl)* en su corazón *(yól-lotl),* su pensamiento y su acción lo llevarían a "endiosar a las cosas" *(tlayolteviani),* o sea a crear, en cuanto *toltécatl* (artista), lo que hoy llamamos obras de arte y en cuanto sabio *(tlamatini yoltéutl),* a penetrar por la vía de las flores y el canto, en los secretos del saber, que luego debía trasmitirse a los jóvenes nahuas en los *calmécac.*

YOLLOTL: *corazón.* Como derivado de *ollin:* "movimiento", significa literalmente en su forma abstracta *yollo-otl* "su movilidad, o la razón de su movimiento" (se entiende del viviente). Consideraban, por tanto, los nahuas al corazón como el aspecto dinámico, vital del ser humano. De aquí que la persona sea "rostro, corazón". Posiblemente por esto mismo en la concepción místico-militarista de los aztecas se ofrecía al Sol el corazón, el órgano dinámico por excelencia, que produce y conserva el movimiento y la vida.

APÉNDICE III

¿NOS HEMOS ACERCADO A LA ANTIGUA PALABRA?

Consideraciones críticas en torno a la filosofía náhuatl

La idea y la elaboración de este libro implicaron la convicción de la existencia de genuinas fuentes indígenas que aportaran testimonios para investigar acerca de la visión del mundo y el pensamiento de los antiguos mexicanos. En el transcurso de los años, con igual persuasión, el libro ha sido objeto de revisiones y ampliaciones, tanto en sus varias reediciones como al ser traducido al ruso, inglés, alemán y francés.

Ahora bien, en tiempos recientes ha habido quienes han cuestionado la validez si no de todas por lo menos de algunas de las fuentes indígenas en lengua náhuatl a las que otros y yo acudimos en nuestras respectivas investigaciones. Adoptando en esto planteamientos críticos formulados acerca de la autenticidad de transcripciones escritas de textos de la antigua tradición clásica, griegos, hebraicos y otros, como los formulados por Werner Kelber y Eric Havelock,[1] se ha puesto también en tela de juicio el valor testimonial atribuido a no pocas fuentes nahuas.

Se ha argumentado así que dichos textos, en el mejor de los casos, constituyen tardías transposiciones o reducciones al alfabeto latino de palabras que se entonaban o pronunciaban solemnemente en determinadas circunstancias. Esas palabras —cantos, himnos, plegarias, discursos, relatos y evocaciones sobre aconteceres divinos y humanos— se trasmitían en sus propios contextos culturales a través de la tradición oral.

[1] De sus varias obras pueden consultarse: Werner Kelber, *The Oral and the Written Gospel*, Philadelphia, Fortress Press, 1983 y Eric A. Havelock, *The Muse Learns to Write, Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven, Yale University Press, 1986.

Quienes en los años que siguieron a la conquista española los redujeron a escritura lineal alfabética, los obtuvieron a base de interrogatorios en relación asimétrica de intercomunicación con "sus informantes", en grave riesgo de estar forzándolos a proporcionarles lo que pudieran pensar sería de su agrado. Además, al ser arrancados esos textos del ámbito de su trasmisión propia, es decir de la tradición oral que se actualizaba con música y danzas en fiestas y diversas ceremonias, sufrieron otras alteraciones hasta quedar como mariposas muertas clavadas con un alfiler, fijadas con un alfabeto que nada tenía que ver con ellas.

El cuestionamiento crítico señala asimismo el hecho de que al ser recogidos y transcritos tales testimonios en su gran mayoría por misioneros españoles o por indígenas ya catequizados, se vuelven aún más sospechosos de alteraciones, derivadas de manipulaciones con manifiesto enfoque europeo-cristiano.

Estos y otros planteamientos afines conllevan diversas posibles consecuencias. La más grave sería la de tener que aceptar que quienes en nuestras investigaciones hemos tenido como fuentes genuinas los tales textos transcritos alfabéticamente en náhuatl hemos estado trabajando con "materiales profundamente contaminados". Según esto, creyendo que nos habíamos acercado a "la antigua palabra indígena", para esclarecer su significación, nuestro trabajo habría sido un mero bordar en el aire.

¿Un nuevo acercamiento e interpretación crítica de las fuentes en náhuatl?

En vista de los dichos cuestionamientos y objeciones, considero necesario, al publicar de nuevo este libro, ofrecer aquí una *apologia fontium*, es decir una reevaluación crítica de las fuentes apoyo de la investigación. Para esto no entraré en un nuevo análisis de cada uno de los testimonios que he aducido y me han permitido estructurar este trabajo. Ya en el libro desde su primera edición, lo he hecho.

Creo pertinente, en cambio, concentrar la atención en los principales temas que abarca el libro, y que considero son constitutivos de la antigua visión del mundo y del pensamiento nahuas. Al hacer esto, tendré presente de manera más explícita

una realidad que no debe soslayarse y que a veces parecen no tomar en cuenta o minusvalúan quienes ponen en tela de juicio el valor testimonial de los textos nahuas reducidos al alfabeto. Dicha realidad es la existencia en el ámbito cultural de Mesoamérica de libros o códices *(amoxtli)*, portadores de pinturas ricas en simbolismos, acompañadas de signos glíficos, así como también de inscripciones en monumentos y diversos objetos descubiertos y estudiados por la arqueología.

En tanto que sabemos ya que los mayas poseyeron una escritura en sentido estricto, calificable de logo-silábica, consta también que los pueblos nahuas, mixtecas y otros, aunque no alcanzaron igual desarrollo, tuvieron al menos un sistema glífico que comprendía un gran conjunto de grafemas, algunos ideográficos y otros que representaban sílabas. Por medio de tales grafemas podían consignar fechas, nombres de lugar y de personas, accidentes geográficos, cuerpos celestes, fenómenos meteorológicos y geológicos como temblores, conceptos y prácticas religiosas, y una amplia gama de objetos como variadas flores, plantas, árboles, animales, piedras, metales, campos de cultivo, casas, palacios, templos, mercados, al igual que múltiples atributos de sus dioses, dignatarios y gente del pueblo, celebraciones de ceremonias, incluyendo las relacionadas con el nacimiento, ingreso a la escuela, matrimonio y muerte. También les era posible, valiéndose de sus glifos e imágenes, expresar determinadas acciones como caminar, nacer, morir, oler, hablar, cantar, gritar, combatir, conquistar, empujar, quemar y otras.

A esto debe añadirse, como algo muy importante, el papel semántico que desempeñaban las "pinturas" incluidas en las páginas de los códices, de modo particular los colores que ostentaban. En el caso de los monumentos en piedra, madera, barro, metal..., glifos como los que se han mencionado se registraban casi siempre acompañados de diversos elementos iconográficos en bajorrelieve, o esculpidos y en ocasiones pintados.

Esta sumaria descripción de los más conocidos atributos de la escritura empleada por los nahuas, mixtecas y otros, no pretende responder a la cuestión de cuáles eran plenamente sus potencialidades y recursos. Sin embargo, bastará, según creo, para mostrar que no es adecuado calificar a tal sistema de mero "recurso nemotécnico", que servía de apoyo para

facilitar el recuerdo de la tradición oral. Existen también no pocos testimonios de frailes y otros del siglo XVI que afirman que los indígenas "sacaban de sus libros" sus relatos acerca del pasado, himnos, cantares y discursos como los *huehuehtlahtolli.*[2]

Lo que llamaríamos proceso de acercamiento al contenido semántico de pinturas y glifos, para enterarse de su significación, se enunciaba por medio del vocablo *amoxohtoca*, "seguir el camino del libro". Con tal palabra se expresa que precisamente hay que concentrar la mirada e irla moviendo, de acuerdo con las rayas y otras indicaciones que marcan cuáles son las secuencias del códice. Practicando la acción implicada por *amoxohtoca* los sacerdotes y sabios, los dignatarios y los jóvenes estudiantes, sobre todo de los *calmécac*, se acercaban a una gran variedad de composiciones y, cuando era necesario, las aprendían de memoria, desde himnos sacros hasta anales históricos.

Sahagún y otros, como fray Andrés de Olmos y los ya citados Motolinía y Durán, sostienen que, acudiendo a tal género de libros, hicieron el transvase de numerosos textos en náhuatl, pasándolos a escritura lineal alfabética. Se conservan algunos textos —como la *Leyenda de los Soles* y los *Anales de Cuauhtitlán*—, en los que, según veremos, es patente que fueron obtenidos a través de la "lectura" o *amoxohtoca* de uno o varios códices.

He recordado esto con cierto detenimiento porque lo considero indispensable al entrar en un proceso de valoración crítica de textos nahuas que se presentan expresa o implícitamente como "anclados", en última instancia, en lo que se consigna en los libros pictoglíficos y también en inscripciones en monumentos y objetos arqueológicos. Esto mismo explica por qué, al reeditar este libro sobre el pensamiento y cosmovisión nahuas, me interesa poner en relación mucho más estrecha que en trabajos anteriores, los textos nahuas que se presentan

[2] Tal es el caso, para dar tres ejemplos, de Toribio de Benavente Motolinía, en *Memoriales o Libro de las Cosas de Nueva España y de los naturales de ella*, edición de E. O'Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971, p. 52-53; fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, edición de A. M. Garibay, 2 v., México, Editorial Porrúa, 1967-1968, II, p. 191 y Alonso de Zorita, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963, p. 67-68.

como fuentes, con este otro género de testimonios inobjetablemente prehispánicos: los códices y las inscripciones descubiertas por la arqueología. En pocas palabras, el propósito es detectar, en confrontación con dicho género de testimonios, cuáles de las fuentes textuales que he aducido pueden tenerse o no como hilos que pertenecen a la trama y la urdidumbre del rico tejido cultural indígena y en particular de su pensamiento que he calificado de filosófico.

Tres son los temas principales a los que atenderé, de los que puede afirmarse que constituyen el núcleo de este pensamiento: los testimonios acerca de la concepción del tiempo y el espacio; las ideas acerca de la dualidad en el ámbito divino y terrenal, y la significación de los destinos humanos, en lo que concierne al origen, existencia, muerte y vida en un más allá, de los hombres.

El orden con que aquí procederé

Cuando escribí este libro, tomé como punto de partida varios textos nahuas que analicé, en los que afloran preguntas y planteamientos acerca de los destinos del hombre en la tierra y después de la muerte, así como sobre su relación con la divinidad. Dichos textos —que incluí en el capítulo I— provienen principalmente de los manuscritos de *Cantares mexicanos* (Biblioteca Nacional de México) y de los *huehuehtlahtolli*, que forman parte de las compilaciones debidas a fray Bernardino de Sahagún.

De estas fuentes obtuve también y aduje en el mismo capítulo, otros textos nahuas que describen las figuras del *tlamatini*, "el que sabe algo", y del *cuicapicqui*, "el forjador de cantos". A ellos se atribuye allí la preocupación por inquirir acerca de lo que corresponde al hombre en la tierra y sobre su destino en la región de los muertos. También se dice de éstos que son poseedores de los libros (*amoxhua*), maestros que preservan la antigua palabra, componen cantos y discursos. El mismo Sahagún anotó al margen del folio en que se habla del *tlamatini*, las palabras "los philosophos".

Estos textos, que fueron transcritos por indígenas que escucharon la relación oral de quienes se los comunicaron, se nos presentan hoy como expresión que difícilmente puede ser con-

frontada con el contenido de los códices prehispánicos que se conservan o con lo que aportan inscripciones y otros testimonios arqueológicos. Sin embargo, tanto Sahagún como fray Andrés de Olmos que hizo transcribir un conjunto de *huehuehtlahtolli*, testimonios de la antigua palabra, hacia 1533-1536, afirman que, en la última instancia, esa oralidad la obtuvieron sus informantes de sus libros, entre los que estaban los *cuicámatl*, "papeles de cantos".[3]

He mencionado que hay tres temas principales en los textos en náhuatl cuya confrontación con el contenido de códices prehispánicos y testimonios arqueológicos interesa de modo particular. En dichos temas se cifra el meollo de lo que se expone en este libro. Si bien es en el capítulo I, y complementariamente en los IV y V, donde se trata de las cuestiones que conciernen a los destinos humanos, he optado por adentrarme en la propuesta confrontación atendiendo antes a los otros dos temas. La razón de esto se deriva de que la concepción del tiempo y del espacio, así como lo que se refiere a la dualidad, se muestran como puntos de referencia en los cuestionamientos acerca de los destinos del hombre en la tierra y después de la muerte. Además, como vamos a verlo, la confrontación de los textos que versan sobre el espacio y tiempo, y la dualidad, con el contenido de códices prehispánicos y otros testimonios arqueológicos puede realizarse más fácilmente. Llevarla a cabo antes ayudará a intentar luego la que concierne al tema de los destinos.

Comenzaré, por tanto, con lo que toca a la concepción del tiempo y el espacio, materia a la que se dedica el capítulo II de este libro.

La concepción del tiempo

Son relativamente abundantes los textos en náhuatl, transcritos con el alfabeto después de la Conquista, que ofrecen

[3] Fray Bernardino de Sahagún, en *Códice Florentino*. Manuscrito 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, 3 vols., México, reproducción facsimilar dispuesta por el Gobierno Mexicano, vol. III, lib. X, fol. 141v.

Fray Andrés de Olmos *apud*, fray Juan Bautista, *Huehuehtlahtolli, Testimonios de la antigua palabra*, estudio introductorio de M. León-Portilla, versión del náhuatl de Librado Silva Galeana, México, Comisión Nacional Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos, 1988, p. 15.

información sobre la concepción nahua del tiempo y el espacio. En este libro he aducido y comentado algunos y citado más sucintamente otros. También ofrecí ya en el mismo capítulo II algunas referencias a códices prehispánicos. Ahora, con un enfoque crítico y de manera más específica, realizaré la confrontación propuesta.

Comenzaré por la concepción del tiempo, fijándome en su carácter cósmico-cíclico. Diré en primer lugar que dicha concepción se trasmite en los textos no como un mero relato aislado sino rigurosamente enmarcada en el sistema de cómputos calendáricos que se desarrolló en Mesoamérica desde bastantes siglos antes de la era cristiana. Todo cómputo del tiempo en este ámbito cultural, además de su precisión, conlleva múltiples y complejas significaciones. Éstas aparecen vinculadas estrechamente al universo de las realidades divinas y humanas y, en general, a todo cuanto se considera que existe sobre la Tierra y en los estratos superiores e inferiores del mundo. Nada hay en los distintos rumbos del espacio que no esté permeado por las secuencias del Tiempo, portadoras de significaciones y destinos, objeto precisamente de los cómputos calendáricos.

Existe así una estructura conceptual no estática sino armonizada plenamente con los ritmos del Tiempo que todo lo abarca, incluyendo los orígenes y secuencias de los que llamamos aconteceres cósmicos. Así como los dioses y los seres humanos poseen un nombre calendárico que los ubica en el devenir temporal, también las distintas duraciones en que se periodiza el tiempo tienen sus correspondientes designaciones. Comprenden ellas diversos lapsos como son las trecenas y veintenas de días, los ciclos de 260 y de 365 días, las trecenas de años, las "ataduras" (*xiuhmopilli*) de 52 y las "vejeces" (*huehuehtiliztli*) de 104 años. Múltiplos de estos ciclos son las edades o Soles que, asimismo con sus nombres calendáricos y sus atributos cósmicos, se piensa han existido a lo largo de milenios.

En esas edades o Soles ha habido sucesivas fundamentaciones de la Tierra (*tlalli cecentetl itlamamanca*), durante las cuales ocurrieron florecimientos de la vida, plantas, animales y seres humanos. En por lo menos una decena de textos de la tradición nahua (ver capítulo II de este libro) se refiere cómo comenzó y terminó cada una de esas edades hasta llegar a la

quinta, que es la presente, del Sol 4-*Ollin* (4-Movimiento). Ahora bien, interesa ver si lo que expresan sobre esto los textos en náhuatl de la tradición que se transvasó a escritura lineal, puede confrontarse con inscripciones en monumentos y con representaciones pictoglíficas en algunos códices o libros indígenas.

Del ámbito de los nahuas se conservan cinco monumentos en piedra en los que se registra con signos glíficos la serie de los Soles o edades cósmicas que han existido. Describiré en forma sumaria lo que ofrecen dichos monumentos.

Uno es el que se conoce como "Disco solar", conservado en el Museo Peabody, de la Universidad de Harvard. En él aparecen los glifos de las edades cósmicas que han existido, en este orden arriba, de derecha a izquierda: 4-*Océlotl* (4-Ocelote), 4-*Ehécatl* (4-Viento), 4-*Quiáhuitl* (4-Lluvia de fuego) y 4-*Atl* (4-Agua). En el centro, mucho mayor, se halla la figura del Sol con ocho rayos y varias bandas con jades y plumas. En medio del disco solar está el glifo de la edad presente 4-*Ollin* (4-Movimiento) (*fig.* 1).

Otros dos monumentos, relativamente sencillos, presentan parecidos registros que coinciden, con algunas variantes, con lo expresado por los textos nahuas. Uno es la llamada "Piedra de los Soles", conservada en el Museo Nacional de Antropología de México, que en sus cuatro caras ostenta los cuatro glifos calendáricos correspondientes a las edades que han precedido a la actual. Paralela es la representación que ofrecen las caras del monumento en piedra que preserva el Museo Grassi, de Leipzig. En él, una vez más, se registran los soles cosmogónicos (*fig.* 2).

Sin duda el monumento más extraordinario es la "Piedra del Sol", también nombrada "Calendario azteca", ahora en el Museo Nacional de Antropología. En ella, junto con otros glifos, se ven, al centro la efigie del Sol de la edad presente 4-*Ollin* (4-Movimiento), y en los cuatro rectángulos los signos jeroglíficos de las otras tantas edades o Soles. Arriba, al centro, se lee asimismo *13-Acatl* (13-Caña), que corresponde a 1479, es decir a dos años antes de la muerte de Axayácatl que fue quien ordenó se esculpiera este monumento. El conjunto de los diversos glifos está circundado por dos enormes serpientes cuyas cabezas reposan en la parte inferior y cuyos extremos cierran el círculo donde está la fecha 13-Caña. En las fauces

de las serpientes se ven dos rostros divinos, símbolos de la suprema dualidad (*fig.* 3).

Del reinado de Motecuhzoma Xocoyotzin proviene el quinto monumento con las inscripciones que aquí interesan. Conservada esta lápida en el Museo Time, de Rockford en Illinois, procede también de la ciudad de México. En su centro, como en la Piedra del Sol, se mira el siglo de *4-Ollin* (4-Movimiento), para señalar así la edad presente. En los cuatro extremos se hallan los glifos de los soles o edades anteriores: 4-Lluvia (de fuego), 4-Agua, 4-Ocelote y 4-Viento. Además hay otros dos glifos, el de arriba del 4-Movimiento es *1-Cipactli,* día 1-Lagarto y, el de abajo, el del año *11-Acatl* (11-Caña). En éste —concordando entre otros con los testimonios en náhuatl de los *Anales de Cuauhtitlan* (1975, 208)— fue entronizado Motecuhzoma Xocoyotzin, y precisamente en un día 1-Lagarto. De este modo, como en otras inscripciones de la época clásica, sobre todo entre los mayas, se establece aquí una relación entre el acontecer de un personaje y la secuencia de los ciclos cósmicos. La fecha de entronización de Motecuhzoma queda inscrita en el gran marco del devenir cósmico. Han transcurrido cuatro edades y Soles y ahora en el quinto Sol el supremo gobernante Motecuhzoma asciende al poder (*fig.* 4).

La estrecha relación del nuevo *huey tlahtoani* con *Tonatiuh,* el Sol, 4-Movimiento, registrada en la inscripción de esta lápida conmemorativa, la reitera a su vez un texto en náhuatl incluido en el *Códice Florentino* que trasmite las palabras que dirige un *tecuhtlahto,* un juez, al nuevo supremo gobernante:

> *Tocontocaz in monan, in mohta, in Tonatiuh, in Tlaltecuhtli; at intech tonaciz in quauhtin, in oceloh, in tiacaoan, in cahuiltia, in coiohuia in Tonatiuh, in tiacauh in quauhtleoanitl...*

> Seguirás a quien es Madre tuya, Padre tuyo, el Sol, el Señor de la Tierra; por ventura te acercarás a las águilas, los tigres, los esforzados, los que alegran, invocan al Sol, animoso, águila que asciende.[4]

La mención conjunta en este texto de *Tonatiuh,* el Sol, y *Tlaltecuhtli,* Señor de la Tierra, permite establecer otra relación precisamente con la efigie esculpida en el centro de la ya mencionada Piedra del Sol. Como lo han mostrado con

[4] *Códice Florentino, op. cit.,* vol. II, lib. VI, fol. 48r.

detalle C. Navarrete y D. Heyden,[5] los atributos del rostro que allí aparece permiten su identificación como Sol-Señor-de-la Tierra. Esto mismo puede comprobarse en el *Códice Borgia* (p. 18, 23, 71), en el *Borbónico* (p. 16), en el *Laud* (p. 14), así como en otros manuscritos, esculturas y bajorrelieves, algunos aducidos por los mismos investigadores.[6] Mostrando ellos también la convergencia con los textos en náhuatl, citan catorce en los que se habla expresamente de la dualidad *Tonatiuh-Tlaltecuhtli.*

El nombre calendárico del Sol en la quinta edad, *4-Ollin*, que se interpreta en su forma más amplia como 4-Movimiento de Tierra, es otro elemento al que debe atenderse. En innumerables *cuauhxicalli,* recipientes de empleo frecuente en el culto de *Tonatiuh*, aparece el glifo de *4-Ollin.* En paralelo, hay varias fuentes en náhuatl (*Códice Florentino, Anales de Cuauhtitlán, Leyenda de los Soles, Historia Chichimeca*. . .) que ilustran más ampliamente la gama de significaciones de dicho nombre y glifo calendáricos.

El texto nahua de la *Leyenda de los Soles*, que se transcribió alfabéticamente en 1558 y que se traduce y comenta en este libro, merece particular atención. Ante todo hay que notar acerca de él que, enmedio de las variantes que presentan otros textos, en especial acerca del orden de los Soles, coincide él con el relato, fundamentado en la "lectura" de varios códices, que dio apoyo a la *Historia de los mexicanos por sus pinturas,* según en la misma se hace notar. Dicho manuscrito, como se ha mostrado, se concluyó antes de 1537.[7]

Además, el análisis de las expresiones nahuas de la *Leyenda de los Soles* pone al descubierto que ella es también otra "lectura" de un códice portador de imágenes y glifos.

[5] Carlos Navarrete y Doris Heyden, "La cara central de la Piedra del Sol. Una hipótesis", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1974, vol. XI, p. 355-376.

[6] *Códice Borgia*, comentario de Eduard Seler, 3 vols., México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

Códice Borbónico, comentario de Karl Anton Nowotny, Akademische Druck- und Verlaganstalt, Graz, 1974, p. 16.

Códice Laud, introducción de C.A., Burland, Akademische Druck- und Verlaganstalt, Graz, 1966, p. 14.

[7] Miguel León-Portilla, "Ramírez de Fuenleal y las antigüedades mexicanas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969, vol. VIII, p. 40-49.

Prueba de ello la dan varias expresiones que se intercalan y repiten, como *inezca in nican ca*, "su apariencia de esto, aquí está"; *izcatqui*, "he aquí, aquí se ve"; *inin...*, "éste"; *iniqueh in...* "estos". Estas palabras, acompañadas con frecuencia por otras como *niman ic*, *niman ye*, *niman ye ic*, "entonces, enseguida, a continuación...", son indicio de que el texto está siendo "leído", de acuerdo con las secuencias de un manuscrito pictoglífico, y redactado luego con escritura lineal alfabética.

Tales expresiones que tienen un carácter deíctico, es decir de apuntamiento a lo que se está contemplando, muestran como en vivo lo que significa el vocablo *amoxohtoca*, "seguir el camino del códice", en el proceso de "descodificar" su contenido y darlo a conocer a otros. En las antiguas escuelas sacerdotales, con glifos y pinturas, se "codificaba" el saber de que eran portadores los libros o "códices". Y también en ellas, "se descodificaban" sus secuencias narrativas (en los códices de contenido histórico), o especulativas (en los referentes a creencias, ritos y otras materias). Al realizarse el *amoxohtoca*, "seguir el camino del libro", oralmente se efectuaba dicha "descodificación", trasmitiendo lo que en él se contenía. Un proceso paralelo tuvo lugar en el caso de la "descodificación" del libro acerca de la secuencia de las edades cósmicas. Con palabras un sabio indígena fue trasmitiendo su contenido. Sólo que, ya en 1558, dichas palabras nahuas se "recodificaron" en escritura lineal alfabética.

Existe —como se indica también en el presente libro— un códice, el *Vaticano A*, 3738, en cuyas páginas 4v-7r, se registran con pinturas y glifos calendáricos los cuatro Soles o edades que han existido antes de la actual. Este códice es un documento relativamente tardío, con variantes y otros añadidos que denotan manifiesta influencia europea. En opinión de varios investigadores el *Vaticano A* y el Códice *Telleriano Remense*, que en varias de sus secciones ostentan gran semejanza, se derivan uno y otro, de uno o varios manuscritos más antiguos. De cualquier forma y reconociendo que debe procederse con cautela en el estudio y consulta del *Vaticano A*, no habrá que disminuir por ello su importancia como testimonio en el que se trasmite la concepción nahua acerca del espacio y tiempo cósmicos (*figs.* 5 y 6).

Las convergencias entre contenido de textos en náhuatl, códices pictoglíficos y representaciones e inscripciones en objetos y monumentos arqueológicos del ámbito nahua, pueden ponerse además en parangón con un considerable conjunto de testimonios provenientes de otras subáreas de Mesoamérica. Aquí me limitaré a citar el relato de las edades cósmicas en el *Popol Vuh* de los quichés, así como diversas alusiones en algunos de los libros de *Chilam Balam* del ámbito yucateco y, de manera muy especial, varias representaciones de cataclismos cósmicos en el *Códice Dresde* (74) y en el *Tro-Cortesiano* (31 b). Finalmente, si en la lápida que registra la entronización de Motecuhzoma Xocoyotzin se hace referencia a los Soles que marcan los grandes ciclos del tiempo, también hay apuntamientos en cierto modo afines en algunas estelas del periodo clásico maya. Tal es el caso de dos lápidas procedentes del Templo 14 de Palenque. En ellas, para exaltar la memoria del señor Chan-Bahlum, se relaciona a éste con una manifestación del dios Ah Bolom Tzacab, ocurrida en otra edad cósmica, miles de años antes.[8]

La concepción acerca del espacio

Los textos nahuas que hablan de los distintos planos y rumbos del espacio se sitúan con frecuencia en relación con el pensamiento acerca del devenir temporal. Así, por ejemplo, en el presente libro aduzco un testimonio del *Códice Matritense* en el que, al explicar cómo se desarrolla la cuenta de 52 años, se señala que los años de signo *tochtli* (conejo) pertenecen al rumbo del sur; los de *ácatl* (caña) al de "la luz", el oriente, los de *técpatl* (pedernal) al norte, y los de *calli* al poniente o "rumbo de las mujeres". Idéntica conceptualización aparece en los registros pictoglíficos de la primera página del *Tonalámatl de los pochtecas* o *Códice Fejérváry-Mayer* y en las 75-76 del códice maya de Madrid o *Tro-Cortesiano*. De la perduración de tales ideas entre los mayas de tiempos posteriores da cuenta a su vez el *Chilam Balam de Ixil*. Se habla en él de los años *kan* que miran hacia *Lakin* (el oriente); los años

[8] Linda Schele y M. Ellen Muller, *The Blood of Kings, Dinasty and Ritual in Maya Art*, Kimball Art Museum, Forth Worth, 1986, p. 272-273.

muluc al *Xaman* (norte); los *ix* hacia *Chik'in* (el poniente) y los *cauac* a *Nohol* (el sur)[9] (*fig.* 7).

Tanto en los códices mayas prehispánicos, preservados en Dresde y Madrid, como en no pocos monumentos en piedra y pinturas se corrobora esta conceptuación espacio-temporal a través de los glifos de los "años orientados" a los distintos cuadrantes del mundo. Además de inscripciones como las de Palenque inscrip. M., Naranjo 24, Copán T, Quiriguá M., pueden mencionarse las pinturas de estos glifos direccionales en la tumba 12 de Río Azul, en el Petén, descubierta en 1985. Allí, en hermosas pinturas, se ven los dichos glifos correspondiendo correctamente a las direcciones reales.[10]

En relación con los atributos cósmicos de cada cuadrante del mundo, mencionados en textos nahuas como al principio de los *Anales de Cuauhtitlán*,[11] en la *Crónica Mexicáyotl*[12] y en el *Códice Florentino*,[13] o en varios lugares de los libros mayas yucatecos de los *Chilam Balam* de Chumayel, Tizimín, Ixil. . ., en el *Ritual de los Bacabob* y en el *Popol Vuh* de los quichés, existen testimonios paralelos, a veces idénticos, en códices prehispánicos y monumentos y objetos arqueológicos. Tal es el caso en relación con los árboles, aves, deidades y colores cósmicos en los ya citados códices *Tro-Cortesiano*, *Tonalámatl de los Pochtecas* y en el *Borgia* (p. 49-53), *Vaticano B* (p. 17-18) y, de tiempos posteriores, el *Tudela* (p. 97r.)[14] (*fig.* 8).

Entre los monumentos arqueológicos que dan fe de idéntica conceptuación mencionaré tan sólo los árboles y aves cósmicas que se contemplan en la lápida del sarcófago y en los tableros de la Cruz y de la Cruz Foliada de Palenque, al igual que los bajorrelieves del Templo de los Tableros en Chichén Itzá, en que aparecen los árboles y aves distribuidos en fun-

[9] El *Chilam Balam de Ixil*, está incluido en Códice Pérez, edición y versión de Emilio Solís Alcalá, Mérida de Yucatán, Liga de Acción Social, 1949, p. 340-341.

[10] Richard E. W. Adams, "Archaeologists explore Guatemala's Lost City of the Maya, Río Azul", *National Geographic Magazine*, Washington, D. C., 1986, vol. 19, núm. 9, p. 442.

[11] *Anales de Cuauhtitlán*, *op. cit.*, p. 3.

[12] *Crónica Mexicáyotl*, *op. cit.*, p. 74-75.

[13] *Códice Florentino*, *op. cit.*, vol. II, lib. VII, fol. 14r-v.

[14] En la Bibliografía se registran las más recientes ediciones de estos códices.

ción de los rumbos del mundo. Del ámbito de los nahuas pueden citarse las representaciones de los árboles cósmicos que surgen de las aguas del inframundo en la superficie de la base de un Chac Mool localizado en Santa Cecilia Acatitlan, así como los bajorrelieves tallados en una caja de piedra conservada en el Museo Nacional de Antropología.

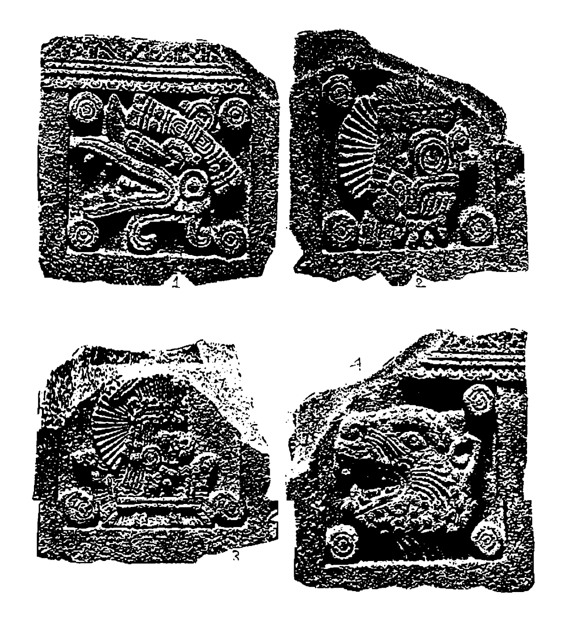
Más allá de estas referencias, debe destacarse como género de testimonio arqueológico en extremo significativo, el de la arquitectura de los templos en que se incorpora la concepción del espacio cósmico no ya sólo horizontal sino también vertical. Los numerosos estudios que incluyen observaciones astronómicas para determinar la orientación de incontables templos, "pirámides", en el ámbito mesoamericano muestran que su edificación se concibió tomando como norma los rumbos cósmicos en función del "camino del Sol", de suerte que el adoratorio en lo más alto (generalmente doble) viera hacia el poniente, apuntando hacia la región en la que, después de haber llegado al cenit, se halla la casa de *Tonatiuh,* el que va haciendo la luz y el calor, rumbo que precisamente entre los nahuas tiene por signo a *calli,* casa.

Las ideas que acerca del espacio vertical expresan varios textos en náhuatl de los *Códices Matritenses* y *Florentino, Anales de Cuauhtitlan* y en otros manuscritos del siglo XVI, como la *Histoyre du Mechique* (versión al francés del siglo XVI de un texto indígena recogido probablemente por fray Andrés de Olmos), aparecen en ocasiones como "lecturas" de lo que se representa en algunos códices y hallazgos arqueológicos. Una muestra la proporciona el llamado *Rollo Selden,* manuscrito de estilo prehispánico, que confirma la relación cultural entre mixtecas y nahuas. Comienza con una imagen de los nueve estratos celestes del universo, así como de la superficie de la Tierra, simbolizada por las fauces de un *Cipactli,* el saurio primigenio tantas veces representado en la iconografía de los nahuas, mixtecas y mayas.

Simbolizados los distintos estratos o "pisos" celestes por franjas de estrellas, en ellos se ven, en la parte más baja, el sol y la luna y, en la más alta, tres figuras. En el centro se halla una con atributos que corresponden a Ehécatl-Quetzalcóatl. De un lado y otro de él, respectivamente, se ven una figura masculina y otra femenina, ambas con los nombres calendáricos 1-Venado. El testimonio del cronista fray Gregorio



1. Disco solar. En el centro el glifo del *Nahui Ollin*, Sol 4-Movimiento. En los extremos, en sentido contrario a las agujas del reloj, los otros Soles cosmogónicos, arriba izquierda: *4-Océlotl*, *4-Ehécatl*, *4-Quiáhuitl* y *4-Atl*. La secuencia de los Soles concierne un orden semejante al de los otros monumentos que aquí se ilustran (figs. 2, 3 y 4), con la salvedad de que la lectura debería iniciarse en este disco solar en el extremo inferior izquierdo. Conservado en el Museo Peabody, Universidad de Yale, New Haven



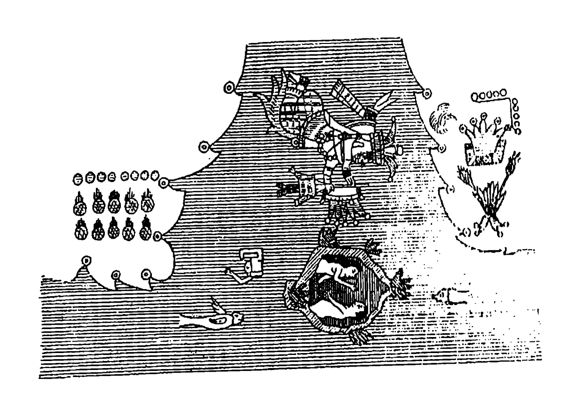
2. Piedra de los Soles. De izquierda a derecha: *4-Ehécatl*, *4-Quiáhuitl* (lluvia de fuego), *4-Atl* y *4-Océlotl*. Museo Nacional de Antropología, México



3. Piedra del Sol. En el centro el rostro de *Tonatiuh-Tlaltecuhtli* y el glifo de *Nahui-Ollin*, en cada uno de cuyos extremos rectangulares se ven los glifos de los cuatro Soles anteriores. En sentido contrario al movimiento de las agujas del reloj: *4-Ehécatl*, *4-Quiáhuitl*, *4-Atl* y *4-Océlotl*. Museo Nacional de Antropología, México

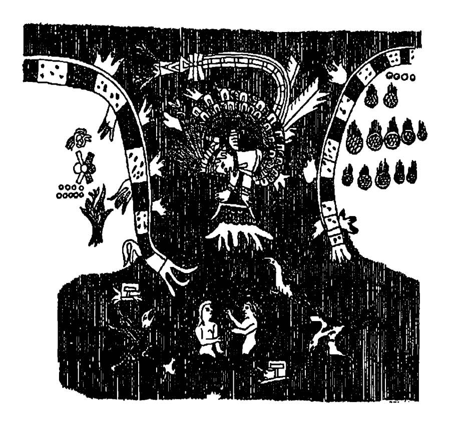


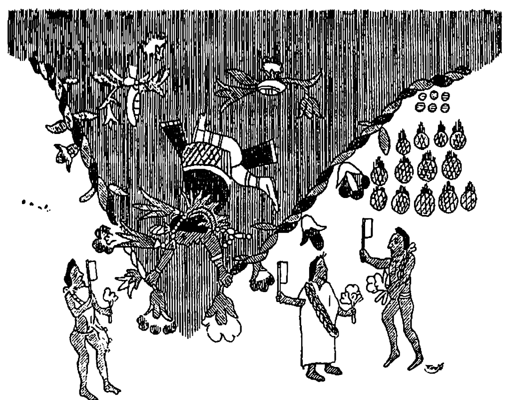
4. Lápida con el registro de los Soles. Al contrario del movimiento de las manecillas del reloj: *4-Quiáhuitl*, *4-Atl*, *4-Océlotl* y *4-Ehécatl*. En el centro, el glifo del quinto Sol: *4-Olín*. En realidad los diversos Soles siguen la misma secuencia que en los otros monumentos, con la salvedad de que en ésta la lectura se inicia en el extremo superior izquierdo. Arriba, entre los glifos de los dos Soles: la fecha del día *1-Cipactli;* abajo, el año *11-Acatl*. Fue entonces cuando, según varios textos nahuas, se entronizó Motecuhzoma Xocoyotzin como gobernante supremo. De este modo ese hecho se sitúa en el contexto de la secuencia de los Soles o edades cosmogónicas. Se conserva esta lápida en el Museo Time en Rockford, Illinois [illegible]



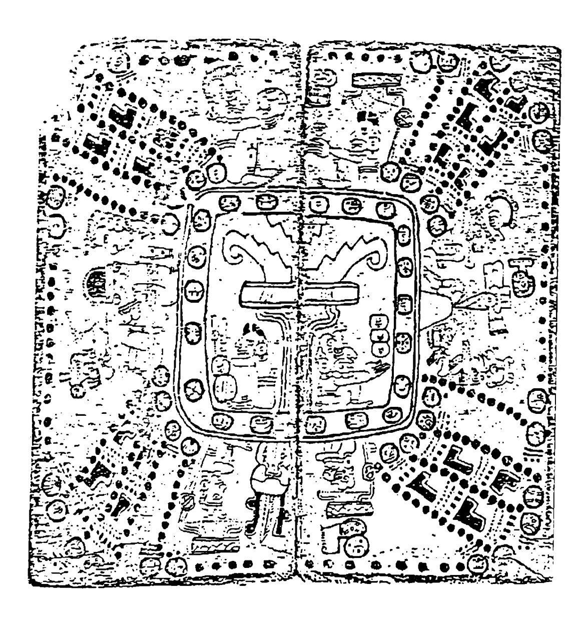


[illegible] Sol de Agua. *Abajo*: Sol de Viento. *Códice* [illegible]

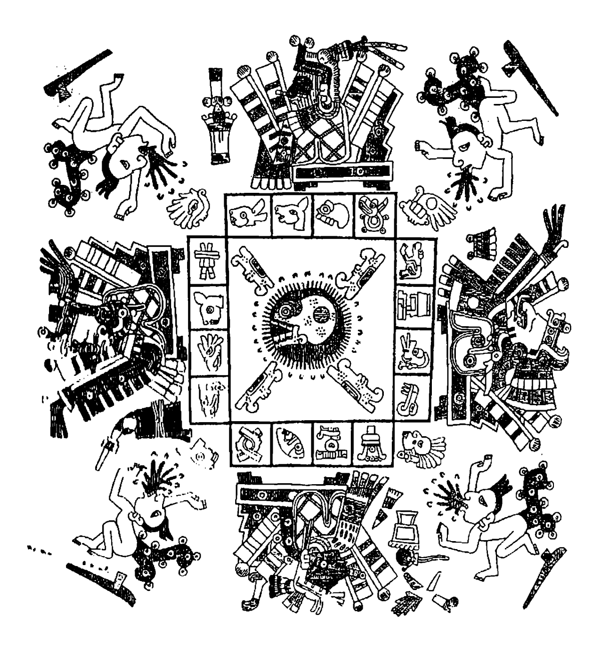




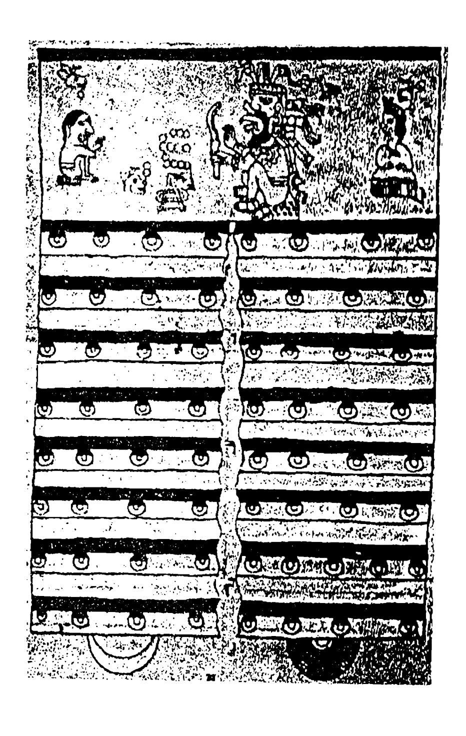
6. *Arriba*: Sol de Lluvia de Fuego, *Abajo*: Sol de Tierra (equivalente a Sol de Ocelote), *Códice Vaticano A*, fol. 6v y 7r



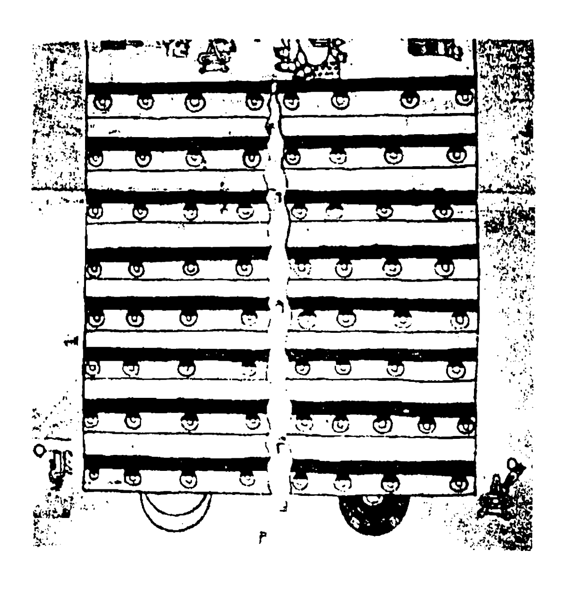
7. La imagen horizontal del espacio cósmico, en la que se integran las cuentas de los días que recorren los cuadrantes cósmicos y la región del centro. Incluida esta imagen en el códice maya *Tro-Cortesiano* (o de Madrid), p. 75-76, guarda estrecha relación con la que aparece en la p. 1 del *Tonalámatl de los Pochtecas (Códice Fejérváry Mayer)*, que se reproduce en la página 99 de este libro. En el centro, a un lado y otro del árbol cósmico, se contempla la Dualidad Suprema. En cada rumbo cósmico aparecen dos deidades. Arriba de cada pareja se hallan los glifos de los años con su referencia al oriente, norte, poniente y sur, de modo paralelo a lo que expresa el texto nahua citado en las páginas 120-121 de este libro



8. Otra de las varias representaciones de la imagen horizontal del universo que se registran en códices como el *Borgia* y *Vaticano B*. En ésta la región del centro se relaciona con el inframundo, cual si en ella estuviera una entrada al mismo. Los veinte signos de los días la circundan. Cuatro deidades, envueltas en sus mantas mortuorias y con banderas de papel, presiden los otros tantos cuadrantes cósmicos. A la derecha Chalchiuhtlicue: arriba en el rumbo del norte aparece Mixcóatl; a la izquierda, Tláloc en el poniente; abajo, verosímilmente, Tezcatlipoca en el sur. *Códice Borgia*, p. 26



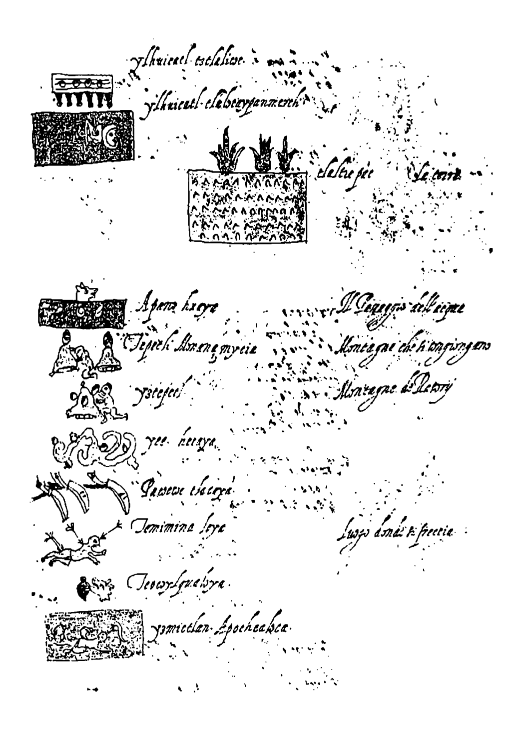
9. La imagen vertical del espacio cósmico con los nueve estratos o pisos celestes. En lo más alto aparece la dualidad suprema y, entre las dos figuras, el Dios del Viento, advocación de Quetzalcóatl, que hace [illegible] a la Tierra.
Rollo Selden (comienzo del mismo)



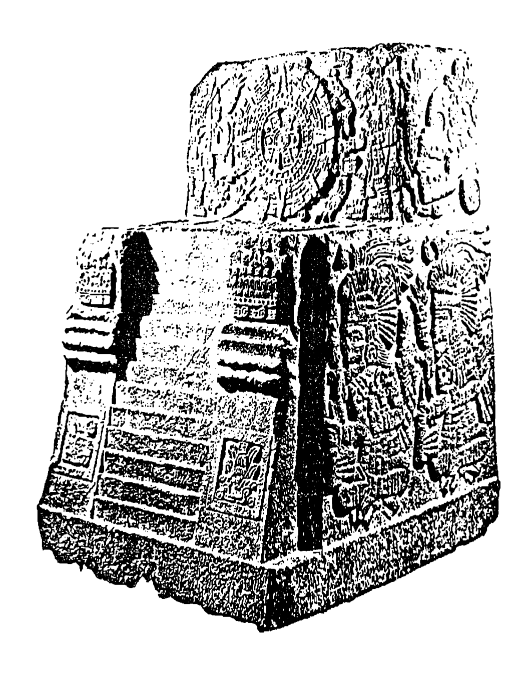
10. Otra representación de la imagen vertical del universo. Guarda estrecha semejanza con la de la figura 9, incluida en el *Rollo Selden*. Ésta, que se halla en el *Códice Gómez de Orozco*, es más tardía y está mutilada en su parte superior



11. Imagen tardía de los pisos o estratos del universo, pero que explicita qué cuerpos celestes y deidades se hallan en cada uno. Aparece comentada en las páginas 114-119 de este libro. *Códice Vaticano A*, p. 1v



12. Imagen tardía de los pisos o estratos del universo. Complementa la reproducida en la figura 11, ya que registra los dos estratos celestes más cercanos a la superficie de la tierra, *tlaltícpac*. Debajo de ésta se ven los estratos del inframundo. Ostentan ellos estrecha semejanza con lo que expresan textos de la tradición indígena, según se muestra en las páginas 204-206 de este libro. *Códice Vaticano A*, p. 2v



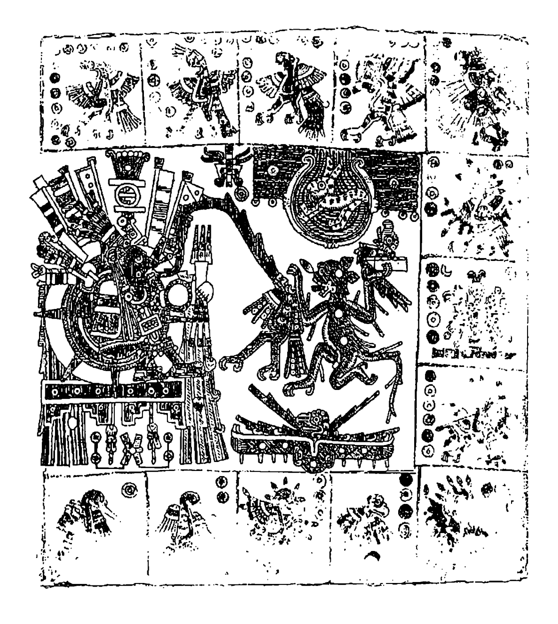
13. Maqueta de un templo, conocida como *Teocalli de la Guerra Sagrada*. En ella se representa la imagen del universo. Trece son los escalones que llevan al adoratorio donde se contempla la imagen del *Nahui Ollin*. La dualidad divina se evoca en las figuras que aparecen de cada lado, a la izquierda Huitzilopochtli y a la derecha Tezcatlipoca. Debe recordarse que en varios textos nahuas y mayas, que reflejan otra escuela o forma de pensamiento, los estratos celestes son trece —como los escalones del templo— y no nueve, según se ve en las representaciones del *Rollo Selden* y de los *Códices Gómez de Orozco* y *Vaticano A*. Museo Nacional de Antropología. México



14. Piedra cilíndrica en la que aparecen, en su superficie superior, un disco solar y en su pared exterior una doble banda con connotaciones celestes. En la banda superior los círculos simbolizan las estrellas. En la inferior, separada por un doble anillo liso, parece estar representado el signo de la Estrella Grande (Venus), acompañado de ojos con colmillos, que asemejan garras, como en el bajorrelieve de Coyolxauhqui y en otras esculturas mexicas. Puede considerarse como representaciones estilizadas de la imagen vertical del universo. Museo Nacional de Antropología, México



15. El conejo en la luna. En forma idéntica a como aparece en las páginas 10, 55 y 71 del *Códice Borgia* y en otros manuscritos prehispánicos, se evoca aquí la creencia de la que da testimonio el relato en náhuatl conservado en el libro VII del *Códice Florentino*. Cuando tuvo lugar la restauración del Sol en la quinta edad, dado que ni éste ni la Luna se movían y se mantenían juntos, uno de los dioses reunidos en un Teotihuacán primigenio, lanzó un conejo a la Luna. Ésta inició entonces su movimiento y se alejó del Sol. Así, en la imagen cósmica del espacio celeste se representaba a la Luna con un conejo en su interior. Ello lo muestra también esta vasija con la figura de la Luna y el conejo en bajorrelieve. Museo Nacional de Antropología, México



16. Circundado, en tres lados, por los glifos de los trece volátiles con sus numerales, que connotan las horas o divisiones del día, aparece, a la izquierda *Tonatiuh*, el Sol, ricamente ataviado como un guerrero. Bajo su sitial se ve el glifo de *4-Ollin*. Frente a él se halla un mono que ha sacrificado dos codornices, cortándoles el cuello. Un chorro de sangre sale del cuerpo de una de ellas y va a dar a la boca del Sol. La cabeza de esa codorniz la levanta el mono con su otra mano. Abajo, en las fauces del monstruo de la Tierra, se ve otra cabeza de codorniz. Arriba, junto al Sol, el glifo 1-Caña, que denota el alba, con el cielo estrellado a la derecha, y la Luna con su conejo. Esta escena tiene su correspondiente "lectura" en un texto en náhuatl del *Códice Matritense*, según se muestra en este apéndice. *Cód. Borgia*, p. [illegible]

García en su obra *Origen de los Indios del Nuevo Mundo*. . ., esclarece lo que esto significa:

> En un pueblo de indios, llamado Cuilapa [en la Mixteca], tenemos un insigne convento de mi orden, cuyo vicario que a la sazón era cuando yo llegué allí, tenía un libro de mano que él había compuesto y escrito con sus figuras como los indios de aquel reino mixteco las tenían en sus libros o pergaminos enrollados, con la declaración de lo que significaban las figuras en que constaba su origen. . . Y así le supliqué me diese licencia para sacar lo que hacía a mi propósito e intento que es el origen de estos indios. . ., el cual refiere de esta manera.
>
> En el año y en el día de la oscuridad y tinieblas. . . fingen los indios que aparecieron visiblemente un dios que tuvo por nombre un ciervo [1-Venado] y por sobrenombre Culebra de León, y una diosa muy linda que su nombre fue un ciervo [1-Venado] y por sobrenombre Culebra de Tigre. Estos dos dioses dicen haber sido principio de los demás dioses. . .[15]

Esta suprema pareja divina, de idéntico nombre calendárico, aparece también con dicha designación en el *Códice Vindobonense* (extremo inferior derecho de p. 51), y tiene entre sus hijos a Ehécatl Quetzalcóatl que, como en el *Rollo Selden*, baja de lo más alto de los estratos celestes (columna izquierda, p. 48 del *Vindobonense*)[16] (*fig.* 9).

Quetzalcóatl, que en ambos códices aparece descendiendo a la tierra que se representa con la mandíbula del *Cipactli*, actúa como manifestación creadora de la suprema divinidad dual. Esto mismo se representó en el llamado *Códice Gómez de Orozco*, en el que ya sólo se conserva el trazo de los nueve estratos celestes y las huellas de quien baja hacia el *Cipactli* terrestre. Una especie de "lectura" de esto la ofrecen dos textos nahuas del *Códice Florentino* que se aducen al final del capítulo III del presente libro. En ellos se dice: "Llegó el hombre y lo envió acá Nuestra Madre, Nuestro Padre, el Señor Dual, la Señora Dual, el del sitio de los nueve estratos, el del lugar de la Dualidad. . . ¿Es verdad? ¿Lo mereció el señor, nuestro príncipe Quetzalcóatl el que inventa a los seres hu-

[15] Gregorio García, *Origen de los indios del Nuevo Mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

[16] Véase la Bibliografía en la que se registran las más recientes ediciones de éstos y de los códices que a continuación se citan.

manos, el que los hace? ¿Acaso lo determinó el Señor, la Señora de la Dualidad?" [17] (*fig.* 10).

Otra estrecha correlación puede también establecerse entre los estratos celestes e inferiores que plásticamente se delinean en la p. 1r-v del *Códice Vaticano A*, y lo que refieren el texto náhuatl del mismo *Florentino*,[18] así como los *Anales de Cuauhtitlán*,[19] la *Histoyre du Mechique* y la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*.[20] Estos testimonios no sólo coinciden en lo esencial con los que se han citado del ámbito mixteco, sino que amplían la información acerca de lo que se pensaba era propio de cada uno de los estratos o pisos superiores e inferiores. Es de notarse que en ellos se expone la que parece ser una antigua variante que habla de trece pisos celestes en vez de nueve (*figs.* 11 y 12).

Tal variante aparece asimismo en varios textos mayas de los libros de *Chilam Balam* que mencionan trece dioses de los pisos o divisiones celestes, los *Oxlahun-ti-ku* y nueve de los inferiores, los *Bolon-ti-ku*. Mencionaré finalmente algunos monumentos arqueológicos que aluden a esta misma conceptualización del espacio.

De modo general se refleja ella en los templos con sus estructuras piramidales truncadas que se superponen y dan lugar en lo más alto a un doble adoratorio donde reciben culto quienes parecen constituir diversas manifestaciones de una dualidad. En el ámbito mayense se representan en estelas y otros monumentos las deidades de los planos superiores en contraposición con el saurio, símbolo de la Tierra. El ave *moan*, acompañada del glifo del número 13 y los que corresponden al Sol, la Luna, la "estrella grande" (Venus), con otros símbolos identificados como "planetarios", integran la imagen del mundo de arriba. Esto ocurre en las fachadas del templo 22 de Copán, de la "Casa del Adivino" en Uxmal y del anexo oriental de "Las Monjas" en Chichén Itzá, y en inscripciones como las de Piedras Negras 25 y 36 con los glifos de los dioses de la noche y de la región de las tinieblas, a veces una

[17] *Códice Florentino, op. cit.*, vol. II, lib. VI, fol. 120r y 148v.

[18] *Códice Florentino, op. cit.*, vol. I, lib. III, fol. 25r-v.

[19] *Anales de Cuauhtitlán, op. cit.*, p. 8.

[20] La *Histoyre du Mechique*, traducida al castellano, así como la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, las ha editado Ángel María Garibay K. en *Teogonía e Historia de los Mexicanos. Tres opúsculos del siglo* XVI, México, Editorial Porrúa, 1973.

mano que aprisiona una cabeza con rasgos de simio, precedido del numeral 9.

En la célebre estela 10 de Yaxchilán se integra una extraordinaria imagen de las realidades celestes. Por encima de la cruz de *Kan*, símbolo de agua-jade, y de otros signos de connotación celeste, aparece enmarcada en sendos cuadretes una pareja divina, Señor y Señora, y en medio de ella el dios creador, en este caso *K'in*, el Sol. Las imágenes recuerdan las representadas en lo más alto de los pisos celestes en el ya descrito *Rollo Selden*. Abajo de los cuadretes y como unidos al conjunto de los símbolos celestes, se ven de cada lado tres rostros, todos ellos variantes de la misma efigie de *K'in*. Los que se hallan en los extremos laterales se encuentran en las fauces estilizadas del saurio terrestre. *K'in* desciende de los pisos celestes y penetra en el ocaso a través de dichas fauces, en el inframundo. De él vuelve a surgir triunfante en el nuevo día.

Del ámbito nahua proviene el que se conoce como Teocalli de la guerra sagrada, que ostenta una forma piramidal. Hay en él trece escalones que conducen a lo más alto donde aparece el Sol 4-Movimiento. A sus lados están, Huitzilopochtli, a la izquierda, con su tocado de colibrí y, a la derecha, Tezcatlipoca con un atuendo de piel de jaguar. La yuxtaposición dual reaparece aquí con el simbolismo mexica. En los costados de este adoratorio situado en lo más alto se registran las fechas *1-Técpatl* (1-Pedernal) y *1-Miquiztli* (1-Muerte) que, según numerosos textos en náhuatl, eran días vinculados con Huitzilopochtli y Tezcatlipoca. Encima de ambos glifos calendáricos se ve el del espejo humeante, propio de Tezcatlipoca.

Reforzando el significado de imagen cósmica que conlleva este monumento, en la base del mismo aparece el *Cipactli*, símbolo de la Tierra, situado justamente debajo del disco solar que se halla en lo más alto del templo. El *Cipactli*, como lo muestra el cráneo que aparece con él de cabeza, es la entrada al inframundo, al que penetra asimismo el Sol por la noche. El mismo Sol, llevando consigo la luz y el calor, reaparece en lo más alto, de modo semejante a lo que se representa en la estela 10 de Yaxchilán (*fig.* 13).

También de procedencia mexica es la llamada "Lápida de los cielos". En ella se esculpieron varias bandas horizontales con el glifo de la Estrella Grande, *Huey citlalin* (Venus), así

como los símbolos de la noche, que aparecen en el *Rollo Selden* y *Códice Gómez de Orozco* denotando los diversos estratos celestes. En lo más alto se ve un águila, símbolo del Sol con sus alas extendidas en actitud de atrapar lo que parece ser un colibrí estilizado. Varios textos nahuas hablan de los guerreros que morían y se convertían en colibríes cuyo destino era acompañar al Sol del alba al cenit (*fig.* 14).

Una correlación más aduciré entre una fuente inobjetablemente prehispánica y un texto náhuatl vaciado a escritura alfabética, ambos acerca del Sol en su cometido cósmico de águila que asciende y crea el día y el calor. El testimonio prehispánico se halla en el *Códice Borgia* (p. 71). La página entera comprende una gran imagen de *Tonatiuh*, enmarcado en tres lados, arriba, a la derecha y abajo, por los glifos de los trece volátiles que, con sus numerales, se considera connotan las horas o divisiones del día. *Tonatiuh* aparece en un sitial, circundado por el disco solar. Su atavío incluye un *xiuhtotocalli*, casquete de pájaro turquesa, propio del Dios del Fuego, *Xiuhtecuhtli*, con el que que aquí se relaciona, pero enriquecido con cuatro tiras cubiertas con plumas de águila que corresponden a la deidad solar. Del disco del Sol salen, hacia arriba, una gran flor y cinco banderas que, Eduard Seler, en su comentario al *Borgia*, piensa pueden corresponder a las cinco regiones del mundo. *Tonatiuh* aparece como un guerrero con un haz de dardos en una mano y un *átlatl* o lanzadera en la otra. De uno y otro lado fluyen dos corrientes, una de agua que lleva pequeños discos amarillos, y otra de plumas también amarillas con bolas de fino plumaje, evocación de *atl-tlachinolli*, la guerra. Debajo del sitial se contempla el glifo de *4-Ollin*, 4-Movimiento, nombre calendárico del Sol en la edad cósmica actual.

Frente a *Tonatiuh* se ve un animal, cubierto o vestido de hierba de color verde. Parece ser un mono que simboliza aquí a un ofrendador. Ha sacrificado codornices decapitándolas, practicando el rito que se nombraba *tlaquechcotonaliztli*, "cortamiento del pescuezo". Una cabeza de codorniz reposa sobre las fauces del *Cipactli*, símbolo de la Tierra. La otra la sostiene en su mano derecha. Con la izquierda mantiene en alto el cuerpo de la codorniz decapitada, de cuyo cuello brota un chorro de sangre que va a dar a la boca de *Tonatiuh* que se alimenta con ella.

Toda la escena se desarrolla en el marco de las divisiones del día representadas por los trece volátiles y, más en particular, cuando está ya amaneciendo. A ello parecen referirse el glifo *1-Acatl*, 1-Caña, que corresponde a la estrella del alba, y la representación de un cielo en el que todavía se contempla la luna (*fig.* 16).

Veamos ahora la que puede considerarse como "descodificación" de esta página del *Borgia.* El texto en náhuatl fue recogido por Sahagún hacia 1558, en Tepepulco, de labios de quienes, como él lo dice, expresaron sus testimonios llevando consigo sus libros de pinturas. Este es el texto, incluido en los "Primeros Memoriales":

> Así servían al Sol a diversas horas del día y de la noche. Cada día, al salir el Sol, era hecho el sacrificio de codornices y ofrecimiento de copal. Y así se sacrificaba a las codornices, les cortaban el cuello, las levantaban en ofrenda al Sol, lo saludaban le decían:
>
> Ha salido el Sol, el que hace el calor, el niño precioso, águila que asciende. ¿Cómo seguirá su camino? ¿Cómo hará el día? ¿Acaso algo sucederá en nosotros, su cola, su ala?
>
> Le decían:
>
> Dígnate hacer tu oficio, cumple con tu misión, Señor Nuestro.
>
> Y esto se decía cada día, cuando salía el Sol.[21]

Al igual que este texto, que puede considerarse una "lectura" o "descodificación" de la página 71 del *Borgia,* hay otros que se aducen en el presente libro que, como vimos, guardan estrecho paralelo con el contenido de otros códices, o de hallazgos arqueológicos, en los que se hace referencia directa a la concepción del espacio y el tiempo cósmicos. No quiere decir esto, desde luego, que no haya en determinados casos interpolaciones u otros géneros de supresiones o alteraciones en los textos que se derivaron de la tradición oral, incluso de aquella que estuvo "anclada" o estrechamente vinculada con lo que expresaban los libros portadores de expresiones pictoglíficas. Es obvio que, con un sentido crítico, histórico y filológico, ha de ponderarse en cada caso lo que aportan los textos en náhuatl transcritos después de la conquista española. Lo hasta aquí presentado, referente a la conceptuación espacio-temporal, estableciendo comparaciones entre textos nahuas de varias procedencias con códices prehispánicos y hallaz-

[21] *Códice Matritense del Real Palacio,* "Primeros Memoriales", *op. cit.,* fol. 237v.

gos arqueológicos, muestra que hay una coincidencia sustancial entre estos géneros de testimonios. Incluso haber ido más allá del ámbito de los pueblos nahuas, estableciendo comparaciones con otras fuentes maya-yucatecas, quichés y mixtecas, pone de manifiesto que, en no pocos aspectos, esta cosmovisión espacio-temporal tuvo alcances mesoamericanos, aun cuando sea con algunas variantes.

La dualidad en lo divino y lo terrenal

Vimos, al examinar las convergencias entre los textos nahuas transcritos alfabéticamente y el contenido de algunos códices prehispánicos y hallazgos arqueológicos en lo que concierne a la antigua concepción del tiempo y el espacio cósmicos, que ya allí aparece en varias ocasiones la presencia de una dualidad, sobre todo en el ámbito de las realidades divinas. Ahora atenderé en forma directa a este tema con la amplitud que se enuncia en el subtítulo.

Sobre todo en el capítulo III de este libro aduzco textos en náhuatl acerca de una dualidad en el contexto de lo divino. Esos textos proceden de los *Huehuehtlahtolli*, incluidos en el libro VI del *Códice Florentino*, asimismo de algunos *Cantares mexicanos*, la *Historia Tolteca-chichimeca* y los *Anales de Cuauhtitlán*. Cabe añadir que existen otros que entonces no comenté y proceden del manuscrito conocido como *Romances de los Señores de la Nueva España*, de los *Huehuehtlahtolli* que recogió fray Andrés de Olmos, así como de los testimonios de los pipiles-nicaraos, obtenidos por fray Francisco de Bobadilla en 1528. Además, rebasando el ámbito de los pueblos nahuas, pueden mencionarse otros textos paralelos en distintas lenguas mesoamericanas que se obtuvieron en forma independiente y se redujeron también al alfabeto. Hablan de una suprema pareja divina o de sus manifestaciones en diversos tiempos y lugares el *Popol Vuh*, algunos de los libros de *Chilam Balam*, el relato procedente de Cuilapa, entre los mixtecas, así como varios testimonios en lengua otomí.

Ahora, como lo hice ya al concentrar críticamente la atención en el tema espacio-tiempo cósmico, procederé a analizar lo que códices prehispánicos y hallazgos arqueológicos pueden aportar sobre dicha dualidad. En este libro —como es dado comprobarlo— ya había presentado algunos testimonios de có-

dices, entre ellos del *Borgia,* acerca de esta materia. La búsqueda y confrontación será aquí más amplia.

Como un antecedente comenzaré haciendo referencia a un conjunto de esculturas en barro y piedra, procedentes de distintas subáreas mesoamericanas, de diversos periodos de su desarrollo cultural, en las que aparecen los primeros indicios de una concepción dual de la realidad. En primer lugar pueden mencionarse numerosas figuras en barro, del preclásico, tanto del Occidente de México, como de la región central (Tlatilco...), en las que se representa un cuerpo humano, generalmente de mujer, con dos cabezas. También de ese mismo periodo, y luego a lo largo del clásico y postclásico, son frecuentes las cabezas en barro y piedra, en las que la dualidad de la vida y la muerte se tornan presentes: una mitad es un rostro humano con todas sus facciones y la otra es un cráneo descarnado (*fig.* 17). Otra de éstas la ofrece la muchas veces reproducida escultura en barro de la cara vida-muerte, procedente del periodo postclásico en la región de Soyaltepec. Esta misma idea, que reaparecerá en varios códices, de la dualidad vida-muerte, la encontramos en la espléndida efigie de un joven huaxteco, ataviado con un gorro cónico y orejeras de conchas torcidas en forma de gancho, propias de Quetzalcóatl. En el anverso luce su bien formado cuerpo y, en su reverso, su rostro ya descarnado, evoca a la muerte.

Importa señalar que, además de estas y otras varias representaciones de connotación dual, hay otra forma de expresión de esta idea, que se torna presente en incontables producciones. En ella la dualidad se manifiesta como una doble serpiente. Debe recordarse que en náhuatl, el vocablo que significa serpiente es *coatl,* el cual tiene como homófono al que a su vez denota gemelo. De este modo la representación de la doble serpiente —plasmada en muy variadas formas— además de su carácter dual en sí misma, puede considerarse evocación del concepto de gemelo o doble.

Ya fray Diego Durán [22] y más tarde Eduard Seler [23] mostraron ampliamente en relación con Tláloc, deidad omnipre-

[22] Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme,* edición de A. M. Garibay, 2 vols., México, Editorial Porrúa, 1967-1968, vol. I, p. 81.

[23] Eduard Seler, *Comentario al Códice Borgia,* 2 vols., México, Fondo de Cultura Económica, 1964, t. I, p. 86-87.

sente en toda Mesoamérica cuyo complemento femenino es *Chalchiuhtlicue*, la Señora de la falda de jade, símbolo de las aguas terrestres, que en su rostro hay dos serpientes que convergen y, a la vez que configuran su nariz y boca con sus colmillos, delínean las cuencas de sus ojos y, en suma, estructuran su rostro. De este modo en la cara misma de Tláloc —a partir del preclásico y hasta los días del encuentro con los españoles— el concepto de la dualidad adquiere universal presencia.

Otras manifestaciones de la doble serpiente pueden citarse en el contexto nahua, como las que se ven en la parte superior de la escultura conocida como Coatlicue, y en la Piedra del Sol cuyos símbolos astronómico-cósmicos están circundados, como ya se ha dicho, por dos serpientes en cuyas fauces están dos rostros, reiteración de la dualidad.

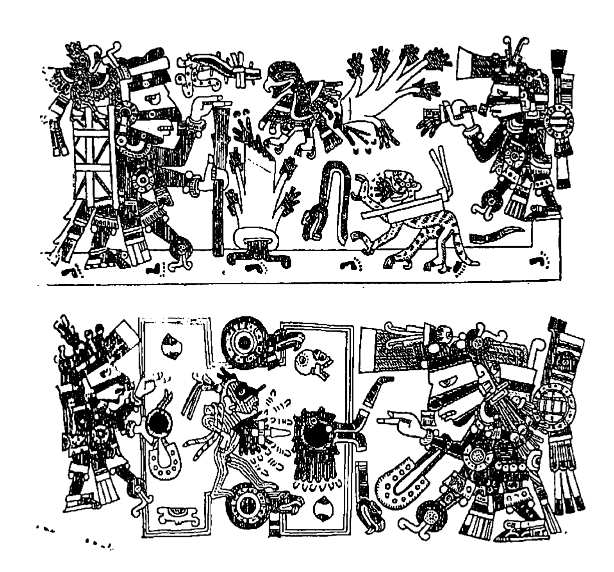
En la sala mexica del Museo Nacional de Antropología hay otras esculturas que son también manifestaciones de diversos aspectos de la dualidad, sobre todo en el contexto de lo divino: *Mictlantecuhtli-Mictlancíhuatl*, Señor y Señora de la región de los muertos; *Xochipilli-Xochiquetzal*, Príncipe-Flor y Flor-preciosa, deidades del canto, la danza y el amor; *Tláloc-Chalchiuhtlicue*, Dios y Diosa de las aguas; *Cintéotl-Chicomécoatl*, dios y diosa de los mantenimientos, *Tlaltecuhtli*, que es a la vez Señor-Señora de la Tierra...

A este impresionante conjunto de referencias a la dualidad divina, hay que sumar otras que corroboran lo que ya vimos expresado en algunos códices y textos. Mencioné ya que en lo más alto de los templos pirámides-truncadas-superpuestas, se construyó con gran frecuencia un doble adoratorio. Un ejemplo lo ofrece el Templo Mayor de México-Tenochtitlan. Concebido como una doble edificación, ya desde sus primeras etapas constructivas —como lo muestra lo que aún se conserva de la segunda de ellas— se erigió en él un recinto dual dedicado a Huitzilopochtli y Tláloc.

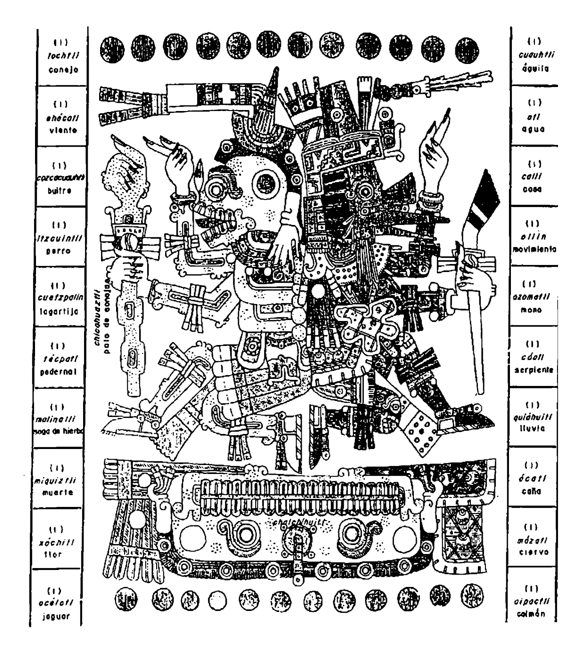
Tal forma de dualidad confirma lo que enuncian varios textos en náhuatl. La suprema deidad, que es Madre y Padre de todo lo que existe en el universo divino, humano y terrenal, asume múltiples aspectos en diferentes tiempos y lugares. Al representarse en el Templo Mayor a Huitzilopochtli y Tláloc se está connotando el aspecto celeste, solar, de la divinidad y su realidad vinculada con la Tierra, *Tlal-oc*, el que yace en



17. Rostro en barro, dualidad vida y muerte. Procede de Tlatlilco, Estado de Méx periodo preclásico, hacia 1000 a.C., y es una de las más antiguas alusiones a este c cepto. Museo Nacional de Antropología, México

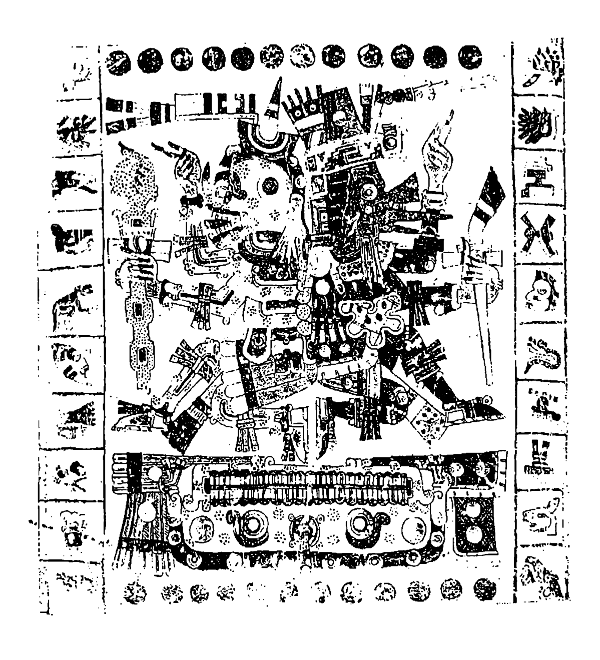


18. Tezcatlipoca, rojo y negro, en la doble escena que aparece en el *Códice Borgia*, p. 21. Arriba, *Tlatlauhqui Tezcatlipoca*, el rojo, como un mercader, marcha hacia el oriente. El *Yayauhqui Tezcatlipoca*, el negro, le sale al encuentro, armado y en actitud desafiante. Abajo, en una especie de continuación de la dialéctica divina, *Tlatlauhqui Tezcatlipoca*, el Tezcatlipoca Rojo, *Tezcatlanextia*, "El que hace brillar a las cosas", se enfrenta en un juego de pelota con *Yayauhqui Tezcatlipoca*, el de color negro, "El que las oculta con su humo"

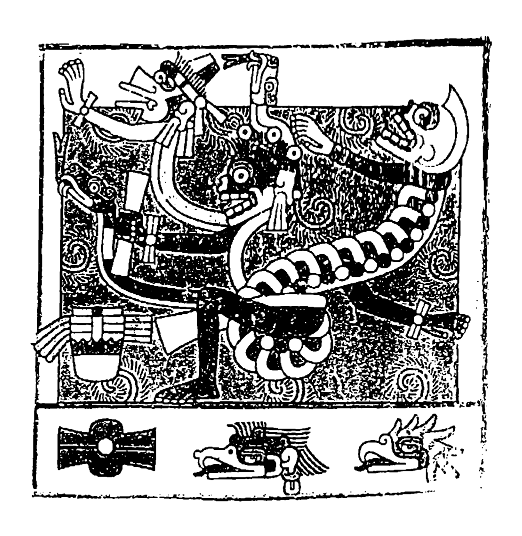


19. Dualidad muerte-vida, representada por *Mictlantecuhtli*, Dios de la región de los muertos, y *Ehécatl*, Dios del viento, rodeados de los signos de los días y dos series de doce puntos, arriba y abajo, que fungen como multiplicadores en la cuenta del *tonalpohualli*, sistema de 260 días. Vida y muerte están siempre presentes en los destinos humanos.

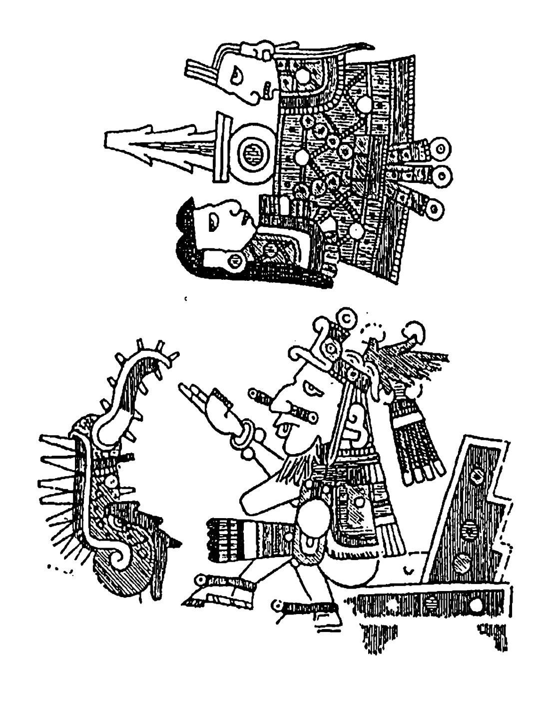
Códice Borgia, p. 56 reproducción del Comentario de Eduard Seler



20. Otra representación de *Mictlantecuhtli* y *Ehécatl*, simbolizando la dualidad vida-muerte, con los glifos de los días. *Códice Vaticano B*, p. 75



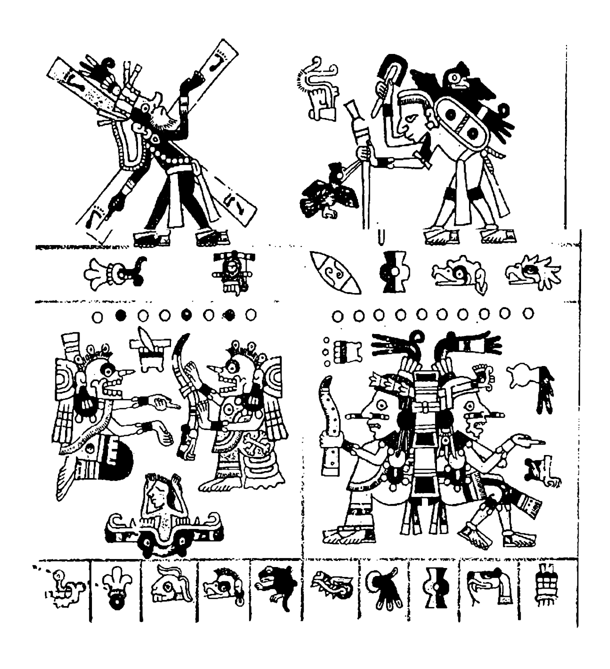
21. Numerosos imágenes de la muerte aparecen en el *Códice Laud*, p. 17v-22v. Aquí, página 3v, en el ángulo inferior derecho, *Mictlantecuhtli* y *Ehécatl*, en compleja interacción en la que se involucran dos serpientes que se integran respectivamente al cuerpo de cada deidad, parecen atrapar a un ser en parte descarnado. Podría interpretarse la escena como evocación de la lucha entre la vida y la muerte en la que se ven envueltos los seres humanos



22. Representaciones de la dualidad divina: *Ometéotl-Tonacatecuhtli*, el Dios dual, Señor de Nuestra Carne, frente al monstruo de la tierra, *Cipactli*. Encima se ve a la primera pareja humana en su lecho. *Códice Borgia*, p. 9



23. Entre los varios conjuntos de "parejas divinas" que se representan en el *Códice Borgia* se hallan estas seis. De arriba a abajo y de izquierda a derecha son: *Mictlantecuhtli* y *Mictlancíhuatl*, Señor y Señora de la región de los muertos. *Xochiquétzal* y *Xochipilli*, Dioses preciosos del amor y las artes. *Cintéotl*, en cuanto Señor y Señora del maíz. Tláloc y *Chalchiuhtlicue*, Señor y Señora de las aguas celestes y terrestres. Diosa y Dios del Pulque. *Tonacacíhuatl* y *Tonacatecuhtli*, Señora y Señor de nuestra carne. *Códice Borgia*, p. 57



24. En esta página, la 37 del *Tonalámatl de los Pochtecas* (*Códice Fejérváry-Mayer*), se ven en su mitad inferior dos parejas divinas. Forman ellas partes de un conjunto de seis parejas, incluidas en las páginas 35-37, que presiden el desarrollo completo de un *tonalpohualli* o cuenta de los 260 días. Así se denota la presencia de la dualidad divina en todos los momentos del tiempo. A la derecha aparecen, unidos por la espalda, *Piltzintecuhtli-Tonatiuh*, el dios solar joven con *Xochiquétzal*, la diosa preciosa del amor y las artes. A la izquierda: *Mictlantecuhtli* y *Mictlancihuatl*, Señor y Señora de la región de los muertos

ella y la fecunda. Huitzilopochtli, cuya iconografía lo revela como manifestación entre los mexicas de Tezcatlipoca, además de ser "el que hace el día y el calor" *(Tonatiuh)*, es según lo hemos visto en el análisis hecho por Navarrete y Heyden, de la figura central de la piedra del Sol, deidad dual Sol-Tierra, *Tonatiuh-Tlaltecuhtli,* este último Señor-Señora de la Tierra.

Además del Templo Mayor de Tenochtitlan, podrían mencionarse muchas edificaciones sagradas existentes en diversos lugares de Mesoamérica, con un doble adoratorio en lo más alto de ellas. Otro tanto ocurre en la riqueza iconográfica de múltiples esculturas, bajorrelieves y pinturas en las que, según vimos, se percibe la dualidad. Todo esto daba lugar a una especie de entorno que llevaba al pueblo a tomar conciencia de que el ser de lo divino no es realidad solitaria, sino conjunción fecunda, "Nuestra Madre, Nuestro Padre", que de innumerables formas se torna presente en todos los rumbos y en todos los tiempos.

Precisamente, en los textos en náhuatl que se citan en el capítulo III de este libro, la deidad que se invoca como Nuestra Madre, Nuestro Padre, se vincula de muchas formas, con las otras diosas y dioses adorados por los nahuas y más en general por los mesoamericanos. De modo especial tal vinculación es patente respecto de Tezcatlipoca que, como lo muestran varios códices prehispánicos, tiene un ser dual y está presente en todos los sectores del universo.

En el *Códice Borgia* (p. 21) se contemplan dos representaciones de Tezcatlipoca en su ser dual, como *Tlatlauhqui* Tezcatlipoca, el de color rojo, y *Yayauhqui* Tezcatlipoca, el de color negro. En las que se hallan en la mitad inferior de dicha página, los dos Tezcatlipocas se enfrentan en un juego de pelota. Los símbolos asociados denotan que se está aludiendo a la presencia de esta deidad doble en los cuadrantes del sur y del norte (*fig.* 18).

En la doble imagen del mismo Tezcatlipoca rojo y negro, en la mitad superior de la página, el primero de éstos semeja un mercader que marcha hacia el oriente, según lo indican las huellas de pies, y de modo particular un ave con la corona de plumas que son atributo de *Tlahuizcalpantecuhtli,* Señor de la aurora. Estos dos Tezcatlipocas denotan la presencia del dios en los otros dos cuadrantes cósmicos, oriente y poniente.

Por su parte, en la ya citada primera página del *Tonalámatl de los Pochtecas (Códice Fejérváry-Mayer)*, se ven cuatro chorros de sangre que parten de la figura central, *Xiuhtecuhtli*, Señor del fuego, del que un texto náhuatl que se cita en este libro dice que es "Madre, Padre, de los dioses, el que está en el ombligo de la tierra", es decir en la región del centro del universo. Tales chorros de sangre se dirigen a cada uno de los cuadrantes cósmicos. En todos ellos se señala la presencia de Tezcatlipoca, con su cabeza (en el sur); su brazo y mano (oriente); el hueso descarnado de uno de sus pies (norte), y los huesos de su dorso también descarnado (poniente). En esta forma se expresa asimismo la omnipresencia del dios dual Tezcatlipoca. Como lo repiten otros textos aducidos en el tercer capítulo de este libro, él es también *Tloqueh, Nahuaqueh*, Dueño de la cercanía y la proximidad, o sea, el omnipresente.

En lo que concierne al Tiempo, las páginas 17 (mitad inferior) del *Códice Borgia* y la última del *Tonalámatl de los Pochtecas*, lo representan circundado por los signos de los días y, en el caso del segundo de los códices citados, acompañados los dichos signos por los puntos que integran las correspondientes trecenas, es decir la suma de las combinaciones glíficas de connotación temporal. El dios dual Tezcatlipoca se nos muestra como señor no sólo del espacio universal sino también de la plenitud del Tiempo.

Hay en los códices *Borgia, Vaticano B* y *Laud* representaciones pictóricas acompañadas de glifos que, de manera explícita, muestran otros aspectos de la dualidad en el universo de lo divino. Un conjunto de representaciones, en concordancia con lo que expresan varias esculturas en barro y piedra con imágenes de la dualidad vida-muerte (los rostros una mitad cráneo y otro aspecto viviente), son en sí evocación de lo que expresa el difrasismo *Tohualli, Ehécatl*, Noche, Viento, aplicado a la Dualidad divina. En el *Borgia* (p. 56 y 73), *Vaticano B* (p. 75 y 76) y en el *Laud* (p. 11 y 27 mitad inferior, izquierda), con variantes cuyo estudio inició Eduard Seler, se ven *Mictlantecuhtli* y *Ehécatl*, el Dios que mora en la oscuridad *(Yohualli)* de la región de los muertos y el Dios del Viento y la Vida, Quetzalcóatl, en su advocación de Ehécatl. En cuatro de esas representaciones (dos en cada uno de los códices *Borgia* y *Vaticano B)*, ambas deidades están como unidas, dorso con dorso, integrando la realidad contrastante pero al fin esen-

cial —tantas veces evocada en los *Huehuehtlahtolli* y los cantares— de la vida y la muerte (*figs.* 19 y 20).

En el *Laud* (p. 11), la dualidad, subrayándose más el aspecto oscuro de la muerte, aparece, espalda con espalda, *Mictlantecuhtli* con otra figura que es la de un mono, en parte también descarnado, pero que es evocación de la vida. A su vez en la p. 3v del mismo códice se contempla una escena en la que reaparece el mismo mono, también en parte descarnado, con el que se entrelazan —en compleja interacción con dos serpientes— *Ehécatl* y *Mictlantecuhtli*. Diríase que la escena es evocación de la lucha que en su ser conllevan los humanos entre la vida y la muerte (*fig.* 21).

Como en ningún otro códice prehispánico, el *Laud* ofrece en sus páginas varias secuencias en las que *Mictlantecuhtli*, en compañía varias veces de *Mictlancíhuatl*, actúa en relación con los vivientes. En el considerable número de textos en náhuatl en los que de tantas formas se evoca a la muerte, hay algunos que pueden aducirse como "descodificaciones" de lo que pictoglíficamente se representa. Mucho es lo que podrá ahondarse atendiendo a la relación de monumentos en piedra o barro, códices y textos en náhuatl, a propósito del tema de vida-muerte.

Hay textos, como el que se cita en este libro (capítulo II) tomado de los *Anales de Cuauhtitlán* o el que procede de la *Historia Tolteca-chichimeca* (capítulo III), en los que se establecen de manera explícita otro género de relaciones, las que existen entre la dualidad divina y las que podrían tenerse como "parejas" de dioses considerados como seres aparte.

Ofrecen varias páginas del *Códice Borgia* (57-60) dos importantes y complejos conjuntos de representaciones de parejas divinas, el primero de seis y el segundo de veinticinco. Pueden ellas considerarse como una especie de "letanía" en la que —según lo enuncian en forma más breve los textos en náhuatl a que he aludido— aparecen diversos atributos de la dualidad. Importa notar que este conjunto de parejas, con señalamientos glíficos de sus relaciones espacio-temporales, se incluye en el *Borgia* inmediatamente después de la ya citada doble efigie *Mictlantecuhtli-Ehécatl*, símbolo de la dualidad en cuanto Vida y Muerte.

El primer conjunto de seis parejas se inicia en el ángulo inferior derecho de la página 57. Allí aparecen *Tonacacíhuatl*

y *Tonacatecuhtli*, Señor y Señora de Nuestra Carne y de los mantenimientos, manifestación por excelencia de la dualidad que engendra, concibe y crea. El glifo de *Cipactli*, lagarto, primero del *tonalpohualli*, la cuenta de los días y los destinos, la relaciona con el origen e inicio de todas las cosas. *Tonacacíhuatl* lleva a cuestas una figura que representa a Quetzalcóatl: *Tonacatecuhtli* otra con rasgos de un mono. En el *Laud*, según vimos, un mono ocupa el lugar de *Ehécatl*. Varios textos se incluyen en este libro (capítulo II y III), en los que se habla de la relación primordial de *Quetzalcóatl-Ehécatl* con la suprema dualidad. Esto lo corroboran, como se mostró ya, el *Rollo Selden* y el *Códice Gómez de Orozco*, del ámbito mixteco (*fig.* 23).

No correspondiendo a este lugar describir detalladamente cada una de las parejas que integran este primer conjunto de seis, diré sólo, tomando en cuenta lo expuesto por Seler,[24] que constituyen ellas otras tantas presencias de la dualidad en los cuatro cuadrantes cósmicos y en las regiones superior y del inframundo: *Tonacatecuhtli-Tonacacíhuatl*, según vimos, en el oriente; *Patécatl-Tlazoltéotl* en el norte; *Cintéotl*, en cuanto dios y diosa del maíz en el poniente; *Tláloc-Chalchiuhtlicue*, al sur; *Mictlantecuhtli-Mictlancíhuatl* en el inframundo y *Xochipilli-Xochiquetzal*, en cuanto jóvenes dioses, solar y lunar, en la región de los estratos celestes.

Con algunas variantes, este mismo conjunto de parejas, con sus correspondientes glifos calendáricos y señalamientos espaciales se presenta en el *Tonalámatl de los Pochtecas* (p. 35-37) y, con más acentuadas diferencias, en el reverso del *Códice Porfirio Díaz*, procedente del ámbito cultural cuicateco de Oaxaca (*fig.* 24).

Entre los textos nahuas, de variadas compilaciones, que son asimismo evocación de parejas divinas que pertenecen al conjunto de manifestaciones de la dualidad, recordaré uno, comentado en el presente libro, en el que se nos muestra al sacerdote Quetzalcóatl haciendo imploración:

Quetzalcóatl, invocaba,
tenía como dios, imploraba
a quien está en el interior del cielo,
a *Citlalinicue*, *Citlallatónac*,

[24] Eduard Seler, *op. cit.*, t. II, p. 141-148.

La del faldellín de estrellas, El que hace lucir las cosas;
Tonacíhuatl, Tonacatecuhtli,
Señora de Nuestra carne, Señor de Nuestra carne;
Tecolliquenqui, Yeztlaquenqui,
La que está vestida de negro, el que está vestido de rojo;
Tlallamánac, Tlalíchcatl,
La que ofrece sostén a la tierra, El que es algodón de ella.
Y hacia allá dirigía sus voces,
así se sabía,
hacia el *Omeyocan*, Lugar de la Dualidad.[25]

Entre las advocaciones coincidentes están la primordial de *Tonacatecuhtli-Tonacacíhuatl;* la que apunta a la noche, *Citlalinicue* y al Sol, *Citlallatónac*, que se equiparó con los jóvenes dioses lunar y solar, así como la mención expresa en el texto, de la dualidad, reiterada de tantas formas en el *Códice Borgia*. Otros textos nahuas, que también se citan en el presente libro, correlacionan a su vez a la dualidad con las otras parejas, que aparecen en los conjuntos de seis y veinticinco parejas divinas así como en otros agrupamientos de los *Códice Vaticano B* y *Laud*. Las parejas que así se correlacionan son: *Tláloc-Chalchiuhtlicue* (en *Historia de los mexicanos por sus pinturas* [26] *Cintéotl*, como dios-diosa del maíz *(Veinte himnos sacros)*,[27] y *Mictlantecuhtli-Mictlancíhuatl (Códice Florentino)*.[28]

Así como en el segundo conjunto, el de las veinticinco parejas divinas, que registra el *Borgia* (58-60), se reiteran varias que aparecieron antes y se presentan otras, algo muy semejante ocurre en los textos nahuas. En ellos las interrelaciones con la Dualidad suprema son muy variadas. Por ejemplo, acudiendo a los textos nahuas citados en el presente libro, vemos que expresamente se dice que *Ometéotl*, el Dios dual, es *Tezcatlipoca-Tezcatlanextia*, Espejo que ahuma-Espejo que ilumina *(Historia Tolteca-chichimeca);* es también *Huehuetéotl-Xiuhtecuhtli*, Dios Viejo-Señor del Fuego, "tendido en el ombligo de la Tierra" (como en la primera página del *Tonalámatl de los Pochtecas* (texto del *Códice Florentino)* y "el que

[25] *Anales de Cuauhtitlán, op. cit.* Véase la versión y el comentario de este texto en el capítulo II, p. 90-93, del presente libro.

[26] *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en *op. cit.*, p. 233.

[27] *Veinte Himnos Sacros de los Nahuas*, paleografía, versión y comentarios de Ángel María Garibay K., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1958, p. 134-137.

[28] *Códice Florentino, op. cit.*, vol. II, lib. VI, fol. 14v.

habita en las sombras de la Región de los muertos", *Mictlantecuhtli-Mictlancíhuatl (Códice Florentino)*.

Otro importante elemento, en el que hay convergencia entre lo aportado por esculturas, pinturas, códices y textos en náhuatl, es el de la coparticipación en atributos, en el sentido de que una deidad ostenta con frecuencia, en nueva forma de dualidad, con sus rasgos más característicos, algunos que corresponden a otra. Numerosos análisis iconográficos, a partir sobre todo de los trabajos de Seler, ponen esto de manifiesto. En lo que concierne a los textos, la lectura y análisis de los *Veinte himnos sacros*, incluidos en los *Códices Matritenses* y *Florentino*, será suficiente para convencerse de que en ellos se expresa algo muy semejante. Daré unas muestras. En el himno IV, *Teteu innan*, la Madre de los dioses, es a la vez *Itzpapalotl*, Mariposa de obsidiana; es *moquizican Tamoanchan*, la que viene de Tamoanchan, es decir la compañera de Tláloc, Chalchiuhtlicue, y también *Tlaltecuhtli*, Señora-Señor de la Tierra.

En el himno VIII *Xochipilli*, Príncipe flor, es *Cintéotl*, Diosa-dios del maíz; y es también *Tlamacazqui in Tlalocan*, el Ofrendador de Tlalocan, es decir Tláloc.

A su vez en el himno XIII, *Cihuacóatl*, Serpiente femenina o Mellizo femenino, es *Cuauhtli* y *Yaocíhuatl*, Águila y Mujer guerrera; *Quilaztli*, la que fomenta las plantas comestibles y *Tonan*, Nuestra Madre, *Chalmecatecuhtli*, Señora-Señor de Chalma.

Un último ejemplo. En el himno XX, *Macuilxóchitl*, el dios de nombre calendárico 5-Flor, se describe a sí mismo como procedente de *Xóchitl ihcacan*, "Donde se yerguen las flores", o *Xochitlalpan*, Tierra Florida, Tlalocan, y se identifica enseguida como *tlamacaz(qui)*, Ofrendador, título de Tláloc; *Ehécatl*, Deidad del Viento y *Tlapcoyoale*, Dueño de la noche que se va enrojeciendo, es decir, del alba. Este *Macuilxóchitl*, poseedor de tantos atributos, dialoga con la Diosa Madre, en cuanto abuela de los dioses, y la llama *Noci*, Abuela mía. Como encontrando en ella el complemento que requiere su ser dual, la nombra *Tlahuizcocale*, Dueña de la casa del alba, Señora del amanecer, y establece enseguida una especie de diálogo paralelo entre *Tetzauhteotl, Totecuyo, Tezcatlipoca*, El dios portentoso, señor nuestro, Tezcatlipoca y *Cintéotl*, diosa-dios del maíz.

Lo que he presentado acerca de la dualidad confirma la convergencia de expresiones en las que con sentido crítico podemos tener como fuentes. Los textos en náhuatl, recogidos y transcritos alfabéticamente conllevan a veces interpolaciones u otras modificaciones de influencia europeo-cristiana, que el examen crítico debe identificar; pero en su mayoría concuerdan con el núcleo de lo que aparece en los códices y en la iconografía de los monumentos que llamamos arqueológicos. Las reiteradas afirmaciones en los *huehuehtlahtolli*, en los *cuícatl* y aun en algunas formas de *ihtoloca*, "lo que se dice" del pasado, acerca de Nuestra Madre, Nuestro Padre, y la pluralidad de sus atributos y formas de invocación, se desprenden, como de su propia raíz, de lo que nos muestran pictoglíficamente los códices prehispánicos que se conservan.

Los antiguos nahuas —podríamos decir los mesoamericanos— concebían los cuadrantes de su espacio cósmico, el ombligo del universo, los estratos superiores y los del inframundo, así como las secuencias del tiempo, permeados, o mejor, sin cesar vivificados, por la omnipresencia de la Dualidad que, de incontables formas, actúa siendo *Tloqueh, Nahuaqueh,* Ella-Él cuyo atributo es estar cerca, estar junto.

No resulta, por esto, extraño encontrar en otro género de testimonios, los tocantes a la organización sociopolítica prehispánica, una nueva manera de convergencia. Es cierto que no disponemos acerca de esto de testimonios anteriores a la Conquista pero, en cambio, contamos con algunos textos en náhuatl que hablan de ello y de lo que afirman haber visto e inquirido, como materia que mucho les interesó, algunos cronistas españoles y funcionarios reales como Alonso de Zorita. Concuerdan ellos en afirmar que al supremo gobernante asistía un *Cihuacóatl*, "Mellizo femenino", funcionario en el que se reproducía el aspecto complementario de la dualidad referido aquí a la administración estatal. Otro tanto puede decirse de la existencia de dos supremos sacerdotes, los *Quequetzalcóah*. Y, para no alargarnos, bastará con recordar las múltiples referencias que hay a la estratificación social básica, asimismo dual: la de los *macehualtin*, gente del pueblo, y la de los *pipiltin*, "los de linaje" *(pílloti)*.

De las atribuciones de unos y otros —y de las variantes que había dentro de esos dos estratos básicos— existe abundante documentación, derivada de lo que contemplaron los

que inquirieron para imponer un nuevo orden jurídico. De hecho no pocos *pipiltin*, ya entrada la etapa colonial, produjeron papeles en abundancia para hacer valer ante la Corona prerrogativas que afirmaban correspondían en exclusiva a sus antepasados. De entre esos *pipiltin* hubo algunos que denunciaron a comunidades de *macehualtin* que, a su juicio, pretendían arrogarse lo que no les correspondía. Los *pipiltin* —en paralelo a la divinidad—se describen a sí mismos en varios textos como *nantli, tahtli,* madre, padre, del pueblo; *póchotl, ahuéhuetl,* árboles frondosos como la ceiba y el sabino, a cuya sombra viven los *macehualtin.* Éstos, por su parte, son presentados como *cuitlapilli, atlapilli,* cola, ala; *quauhqui,* leñador, *elemicqui,* labrador de la tierra.

Estas expresiones, provienen de los *huehuehtlahtolli,* de los que hay tres recopilaciones diferentes. Una de ellas —según lo afirmó el oidor Alonso de Zorita, "que unos indios principales... los escribieron e ordenaron en su lengua..., y los sacaron de sus pinturas que son como escritura e se entienden muy bien por ellas"—[29] convergiendo en sus testimonios con las otras recogidas en tiempos y lugares diferentes, proporcionan a la vez otro argumento en apoyo de su autenticidad. Con esta sumaria recordación de cómo la dualidad llegó a reflejarse en las formas de organización social y política concluyo lo referente a este segundo tema o punto de interés fundamental para el conocimiento del pensamiento nahua.

Significación de los destinos humanos

Sabido es que, entre los libros o códices prehispánicos de Mesoamérica, había unos, de constante consulta, que se nombraban *tonalámatl,* "papeles de los días-destinos". Mucho llamaron ellos la atención de los frailes misioneros, que se propusieron ahondar en su conocimiento pues veían que los indígenas normaban sus vidas en función de la "lectura" e interpretación de lo que allí se contenía.

El meollo de tales libros lo constituía el *tonalpohualli,* cuenta de los días-destinos, es decir un sistema de cómputo del tiempo sobre la base de 260 días. Ese cómputo, sobre cuyo origen hasta hoy se sigue especulando, guardaba estrecha re-

[29] Zorita, *op. cit.,* p. 68.

lación con el calendario solar de 365 días. Integrado el *tonalpohualli* por veinte trecenas de días (20 × 13 = 260), se estructuraba en función de las combinaciones de veinte signos y trece numerales. Las mismas combinaciones numeral-signo eran las que daban nombres a los días a lo largo del año y a los años mismos. Siendo obvio que en un mismo año de 365 días, habrían de repetirse 105 de las 260 combinaciones posibles de los numerales y signos, para establecer la requerida distinción, los nahuas, mixtecos y otros, añadían siempre el nombre de otra división temporal, el *metztli* o veintena de días (18 *metztli* de 20 días + 5 días *nemontemi* al final = 365 días).

La posibilidad de que se repitieran las posiciones de las distintas combinaciones numeral-signo del día, dentro de una misma veintena o *metztli* en el transcurso de los años, sólo ocurría concluido un ciclo de 52, al que llamaban *Xiuhmolpilli*, "atadura de años".

El *tonalpohualli*, cuenta de los días-destino, dando nombre a todos los días del año y a los años mismos que se designaban por medio de cuatro de esos signos de los días-destino precedidos de los numerales 1 a 13, permeaba con sus significaciones, que llamaremos "astrológicas", la plenitud del transcurrir temporal. El examen de los *tonalámatl* o "papeles de los días-destinos" según la cuenta de 260, es el camino para enterarse de lo que son o pueden ser esas significaciones.

En los *tonalámatl* que se incluyen en códices como el *Borgia, Laud, Vaticano B, Cospi,* de los *Pochtecas, Borbónico,* de *Aubin* y otros varios de tiempos posteriores, se presentan diversas formas de desarrollo del *tonalpohualli* o cuenta de los 260 días-destinos. Dichos desarrollos, registrados por medio de glifos, aparecen a veces acompañados de pinturas que representan diversas deidades protectoras, ritos, objetos de culto y sacrificio, y, en algunos casos, "los trece volátiles" y las nueve aves nocturnas, que se han relacionado con las horas del día y de la noche, y otros "acompañantes", incluyendo las representaciones de escenas que evocan determinadas circunstancias en que ha de hacerse la lectura o consulta de la cuenta de los días-destinos (*figs.* 25-28).

Las consultas o lecturas en los libros *(tonalámatl)* en los que se registraba de muy diversas formas el desarrollo del *tonalpohualli,* la cuenta de los días-destinos, se llevaban a cabo

para conocer cuáles eran los atributos, buenos, malos o indiferentes, de una fecha determinada. En la búsqueda de ello, los sacerdotes *tonalpouhque*, los que dicen o esclarecen los destinos de los días, debían tomar en consideración numerosos factores, tales como cuál era la trecena en que se situaba el día en cuestión, qué orientación cósmica tenía, qué signos entraban en combinación, bajo la influencia de cuál o cuáles deidades se hallaba y otros muchos elementos más.

Las connotaciones del vocablo *tonalli* —clave en la suma de conceptuaciones que han de "descodificar" en cada caso los *tonalpouhque*— son en sí mismas extremadamente complejas. Además de significar "día" con los sentidos de "luz y calor", derivados del verbo *tona* que Alonso de Molina traduce en su *Vocabulario* como "hacer calor o sol", *tonalli* denota también el concepto de "signo del día" y, derivado de ello, el destino que le es propio. Aplicado esto a los seres humanos, *te-tonal*, es "lo que corresponde a alguien". Lo mismo se expresa en esta frase de un *huehuehtlahtolli* citado por Rémi Siméon en su *Diccionario*, *no-tónal ipan in nitlácat*, "el signo [del día] en el cual ha nacido." [30]

Apuntando a la íntima relación del *tonalli* con el destino y el ser mismo de cada ser humano, un texto incluido en el *Códice Matritense* dice que: "Desde el treceavo cielo a nosotros los humanos, de allá nos viene *to-tónal*, nuestro *tonalli*, destino. Cuando se acomoda, cae cual llovizna [en el vientre materno] el niñito, de allá viene *i-tónal*, su destino, lo envía el Señor de la dualidad." [31]

La importancia de los *tonal-ámatl*, en los que los *tonalpouhque* buscaban esclarecer los atributos del *tonalli* que correspondía a cada ser humano, desde su nacimiento hasta su muerte, se torna ciertamente comprensiva a la luz del texto citado. En función de *to-tónal*, nuestros *tonallis*, el que corresponde a cada uno, los seres humanos se interrelacionan existencialmente con cuanto existe en el universo de las fuerzas divinas que se tornan presentes de múltiples formas en la tierra en la que viven y actúan mujeres y hombres.

Precisamente por esto las consultas en los *tonalámatl* interesan a todos de manera vital. A través de esas consultas se

[30] Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, versión de Josefina Oliva de Coll, México, Siglo XXI Editores, 1977, p. 716.

[31] *Códice Matritense de la Real Academia*, fol. 175v.

busca encontrar respuestas a preguntas que conciernen al destino del hombre en la tierra y en el más allá. Tales consultas con los *tonalpouhque* se hacían sobre todo en relación con momentos y aconteceres tenidos como primordiales a lo largo del ciclo vital. Ello abarcaba tanto el existir de las personas como los momentos considerados trascendentales en el acontecer de la comunidad y el funcionamiento del estado. Se consultaba así sobre el destino del que nacía; del que luego recibía un nombre con connotaciones calendáricas; de los que ingresaban en las escuelas; de aquellos que, ya como jóvenes formados, emprendían su primera acción formal en sus vidas, como guerreros, mercaderes, artesanos, labradores, sacerdotes, magistrados..., o para conocer qué destino podía augurarse a quienes iban a contraer matrimonio. En el contexto social y político se inquiría para saber cuándo debía procederse a la elección de un funcionario o de un supremo gobernante; o al envío de una embajada; la iniciación de una guerra..., la ubicación del momento propicio para apaciguar a la divinidad en ocasión de una hambruna o una peste; la celebración de una fiesta para dar gracias por una victoria o hacer las exequias de quienes perdieron la vida en la lucha...

En casos como estos y en otros muchos, la consulta para escudriñar acerca del destino o destinos de que eran portadores las cargas del tiempo, se llevaba a cabo como un requerimiento vital e imprescindible que respondía a una urgencia de alcances metafísicos. Era, por así decirlo, la realización de un anhelo por asomarse al universo de lo divino, del que procede cuanto determina el existir de los seres humanos en la tierra.

Así como se conservan los ya mencionados códices prehispánicos, portadores de diversos desarrollos del *tonalpohualli*, existen varios textos en náhuatl y en castellano que se presentan como "lecturas" del contenido de algún o algunos *tonalámatl*. A este género de textos pertenecen los que reunió Bernardino de Sahagún y le permitieron integrar el libro IV del *Códice Florentino*, que intituló *De la arte adivinatoria*. Asimismo deben citarse los capítulos que dedican fray Toribio de Benavente Motolinía al *tonalpohualli* en sus *Memoriales*,[32] fray Diego

[32] Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Memoriales*, editados por Luis García Pimentel, México, 1903, p. 35-58.

Durán en su *Historia de las Indias de Nueva España,*[33] el doctor Jacinto de la Serna en su *Manual de Ministros de Indios,*[34] y Hernando Ruiz de Alarcón en su *Tratado.*[35]

La confrontación de los referidos textos en náhuatl del *Códice Florentino* con secuencias pictoglíficas de varios *tonalámatl* muestra que entre unos y otros existe una relación que puede describirse como la de una "lectura" o descodificación, por medio de la palabra, de aquello que expresan los signos glíficos y las pinturas del códice. Como ejemplo de esto citaré la edición que he publicado del *Tonalámatl de los pochtecas (Códice Fejérváry-Mayer,* 1985) en la que aduzco numerosos textos del libro IV del *Florentino* que pueden tenerse como comentarios de lo que se ofrece pictoglíficamente en determinadas páginas del manuscrito prehispánico.

En lecturas o comentarios que se conservan en náhuatl acerca de determinados días-destinos es patente el propósito, por no decir anhelo, de adentrarse en el universo misterioso como la Noche y el Viento, del que se deriva todo cuanto determina, bueno o malo, el existir de mujeres y hombres en la tierra.

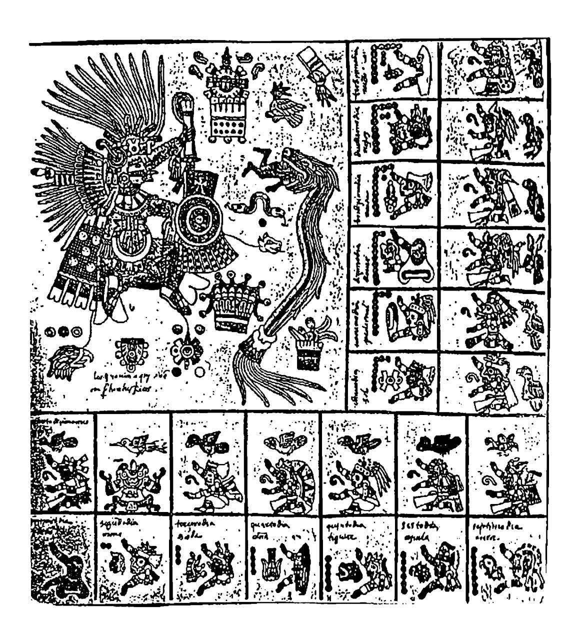
Concentrándonos en esta preocupación existencial entre los nahuas, conocida sobre todo por los códices del género de los *tonalámatl*, cabe demandarse si han llegado hasta nosotros algunos otros testimonios que nos hablen de ella. Además de las "lecturas" y comentarios del contenido de los *tonalámatl*, como los aludidos del *Códice Florentino* y otros textos del siglo XVI, se conservan dos grandes conjuntos documentales en los que, de muchas formas, afloran de continuo las preguntas acerca del propio destino en la tierra y después de la muerte. Me refiero a las colecciones que existen de *huehuehtlahtolli*, testimonios de la antigua palabra, y de *cuícatl* o cantares.

Aunque no disponemos de códice alguno, tal como un *cuicámatl* u otros de los que hablan al oidor Zorita y Sahagún en que pictoglíficamente se contenía el meollo de los cantares

[33] Durán, *op. cit.*, t. II, p. 215-293.

[34] Jacinto de la Serna, "Manual de ministros de indios, para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas" en *Anales del Museo Nacional de México*, México, Imprenta del Museo Nacional de México, 1900, t. VI, p. 261-476.

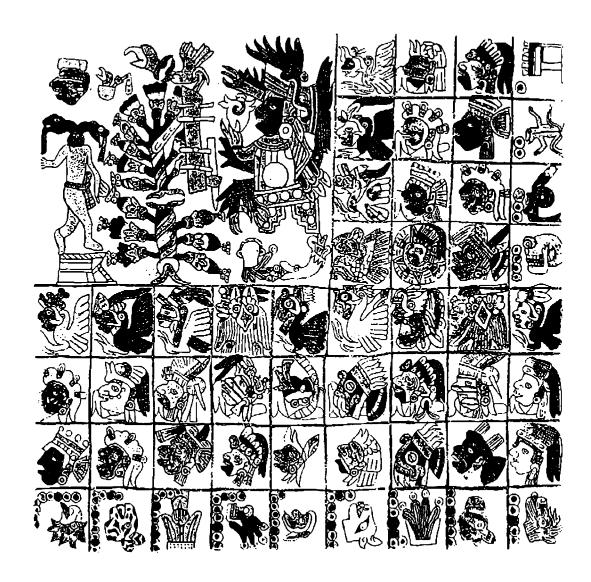
[35] Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España,* introducción de María Elena de la Garza, México, Secretaría de Educación Pública, 1988.



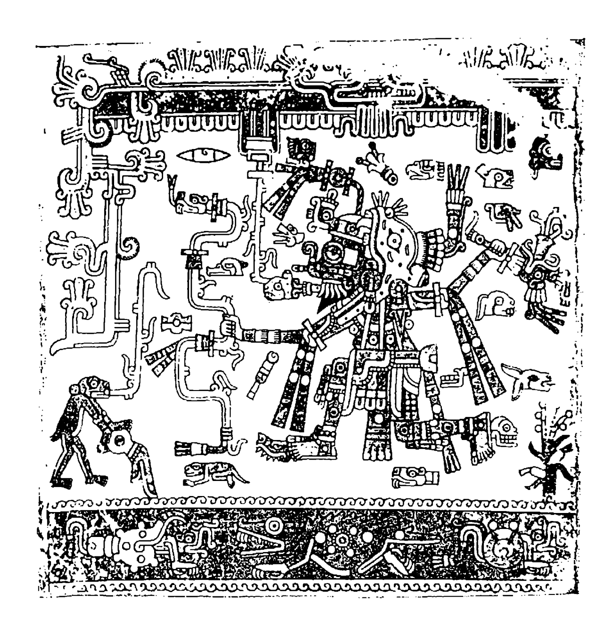
. Décima cuarta trecena del *tonalpohualli*, cuenta de los días y los destinos, incluida en *Códice Borbónico*. La figura principal representa a quien la preside, el dios *Xipne Tótec* iestro Señor el cubierto con la piel de la víctima desollada, que a la vez ostenta rasgos munes con Tezcatlipoca. Denota esto que los dioses se van trasmutando de acuerdo con transcurrir de los días y los destinos. En este códice los signos de los días, acompañados sus numerales, principian en la franja inferior y continúan en la que está contigua a figura del dios y la serpiente. La otra hilera de signos, arriba de los días y a la derecha la columna vertical con los otros días corresponde a los trece volátiles, señores de las ras y divisiones del día, cuya influencia debe correlacionarse con la de los destinos de que son portadores los días. *Códice Borbónico*, p. 14



26. El *tonalpohualli*, cuenta de los días y los destinos, puede interpretarse y desarrollarse de muchas formas, como lo muestran los códices que se conservan. Aquí aparece el tercer cuarto de un *tonalpohualli* que se inicia con el día 1-Venado que se halla en el extremo inferior de la columna de la derecha. Los pies que aparecen, indican el *amoxohtoca*, es decir cómo hay que "seguir el camino del códice". Las imágenes en las franjas más anchas, arriba y abajo, muestran deidades, ofrendas y formas de aconteceres con los que guardan relación los correspondientes días-destinos. *Códice Borgia*, p. 5



27. Otra forma de presentación de un *tonalpohualli* la ofrece esta página del *Tonalámatl de Aubin*. En su ángulo superior izquierdo, como en el *Códice Borbónico*, está la deidad que preside la trecena de días, aquí la diosa *Itzpapálotl*, Mariposa de Obsidiana. Se halla frente a un árbol que se ha interpretado como de Tamoanchan. Se ven varias ofrendas y una figura humana con dos cabezas de serpiente, una alusión a la dualidad. Los cuadretes del borde exterior de la página, tanto arriba como abajo, registran los signos de los días, el primero de ellos 1-Casa, en el extremo superior derecho. Los cuadretes intermedios, en la columna de arriba y en la hilera de abajo, incluyen los Trece Señores de las divisiones del día, y los que se hallan inmediatos a la figura de Itzpapálotl, los trece "Volátiles", que se completan con cuatro que se continúan en la misma hilera hasta el extremo de la hoja. Sus influencias se han de combinar con las de los días-destinos, en la "lectura" de esta hoja del *tonalpohualli*. *Tonalámatl de Aubin*, p. 15



28. Escena en que aparece *Tláloc*, Dios de la lluvia, circundado por los veinte signos de los días, indicándose así que en todos ellos ejerce su influencia. Otras deidades aparecen en el mismo códice y en otros como el *Borgia*, el *Vaticano B* y el *Tonalámatl de los pochtecas* representadas en su relación intrínseca con los destinos de los diversos periodos de tiempo y abarcando todos los signos de los días. Así, por ejemplo, en la última página del *Tonalámatl de los pochtecas*, aparece Tezcatlipoca en efigie de hechicero, circundado por una cuenta completa de los días, sus veinte signos y sus correspondientes numerales. Tal conceptualización muestra la idea de la omnipresente vinculación del ser humano con el universo divino del que provienen los destinos. *Códice Laud*, p. 3v

o de los *huehuehtlahtolli*, hay varios criterios que pueden aplicarse para valorar la posible autenticidad de las transcripciones que se conservan de textos de estos géneros. Uno, que acabo de enunciar, es el de si guardan o no afinidad con el género de preocupaciones de que dan amplio testimonio los *tonalámatl*, "libros de los días y sus destinos". Otro se deriva de la existencia de varios manuscritos elaborados independientemente como compilaciones de tales *huehuehtlahtolli* y cantares. De poder comprobarse coincidencias o al menos grandes semejanzas en algunas de las composiciones que en ellos se transcriben, habría en ello otro argumento de peso en favor de la autenticidad prehispánica de las mismas.

Comenzaré atendiendo a los manuscritos en los que se recopilaron *cuícatl* en náhuatl. Sabido es que los dos principales son *Cantares Mexicanos*, conservado en la Biblioteca Nacional de México y *Romances de los Señores de la Nueva España*, en la Nettie Lee Benson, Latin American Collection, de la Biblioteca de la Universidad de Texas en Austin. Un examen detenido muestra que constituyen dos recopilaciones, aunque afines, diferentes, llevadas a cabo en distintos lugares de la región central, en su mayor parte, si no es que en su totalidad, por indígenas. En el caso de *Cantares Mexicanos* quien o quienes los reunieron y transcribieron estaban en relación con algún religioso misionero, según lo hacen constar. En un lugar quien está transcribiendo un *otoncuícatl* (fol. 6r), añade una nota dirigida a quien llama V. Rª (Vuestra reverencia), que califica además de "buen maestro".

Respecto del otro manuscrito, quien lo ha publicado, Ángel María Garibay, aduce varias razones en apoyo de que su compilador fue el cronista mestizo tezcocano Juan Bautista Pomar. Aunque no es este el lugar de adentrarnos en la compleja suma de temas y cuestiones que plantean estos manuscritos importa notar los siguientes puntos:

1) La mayoría de los cantos se ofrecen como anónimos, en sus respectivas categorías *xochicuícatl*, *xapancuícatl*, *yaocuícatl*, *icnocuícatl*. . . , de casi todas las cuales habla asimismo Bernardino de Sahagún en el *Códice Florentino*.[36]

2) Hay en ambos manuscritos algunos cantos que se atribuyen a autores determinados, unos que vivieron en la época

[36] *Códice Florentino*, *op. cit.*, vol. I, lib. IV, fol. 18r.

prehispánica y otros después de la Conquista. Dichas atribuciones —como lo he mostrado con mayor detenimiento en el libro *Fifteen Poets of the Aztec World*—[87] pueden documentarse en varios casos como los de Nezahualcóyotl, Nezahualpilli, Cuacuauhtzin, Aquiauhtzin de Ayapanco, Ayocuan y Chichicuepon de Chalco... con apoyo en fuentes de orígenes independientes.

3) En varios de estos cantares hay frases y palabras aisladas, bien sea en castellano o en náhuatl, que denotan conceptos europeo-cristianos. El examen crítico ha permitido identificarlas como interpolaciones, algunas introducidas haciendo manifiesta violencia al texto del respectivo cantar.

4) Aunque es verdad que es considerablemente variada la temática de estos cantares, hay en ellos no pocas recurrencias sobre cuestiones referidas al destino del hombre en la tierra, lo que puede ser su merecimiento ante la Divinidad, su misión en la tierra, vivir en sufrimiento, alcanzar la amistad, posibles relaciones con el universo de las realidades divinas, la fugacidad de lo que existe, el poder pronunciar palabras verdaderas, la inescapabilidad de la muerte, los posibles destinos en el más allá, y el no retornar jamás al lado de los amigos una vez muerto.

5) Hay cantares anónimos o de autores conocidos en los que una o varias de las cuestiones mencionadas son precisamente el meollo de su temática. Otros hay, en cambio, en los que, en tanto que se expresan palabras que connotan diversos sentimientos que pueden ser de alegría, admiración o dolor, incluyen asimismo, a veces casi como una reflexión aparte, alguna de las preguntas o cuestiones tocantes al destino o destinos del hombre en la tierra.

En tales casos podría decirse que el *cuicapicqui*, poeta que los forjó, quiso con tales palabras de honda reflexión provocar la atención de los otros sobre temas que a todo ser humano conciernen. Dichos temas son los que —según lo señalan varios testimonios de orígenes distintos— eran objeto del discurrir de los sabios, los *tlamatinime*. Y también esos mismos temas se hallan en el trasfondo de las preocupaciones que, según hemos visto, movían a inquirir sobre el propio destino, consul-

[87] Miguel León-Portilla, *Fifteen Poets of the Aztec World*, Norman Oklahoma University Press, 1992.

tando a quien conocía el saber de que eran portadores los *tonalámatl*, papeles de los días-destinos.

Por otra parte, el acercamiento a los *huehuehtlahtolli*, testimonios de la antigua palabra, de los que se conservan varios conjuntos, en particular los recopilados por Olmos hacia 1533-1536 y por Sahagún hacia 1545, revela que, como meollo de su temática, reaparecen muy semejantes cuestiones que conciernen, de un modo o de otro a los destinos del hombre en la tierra y en *Topan, Mictlan*, "Lo que nos sobrepasa y la Región de los muertos".

Se expresa en ellos, por ejemplo, cómo han de obrar los jóvenes, los maestros, médicos, parteras, funcionarios públicos y gobernantes supremos si es que han de cumplir con el destino que a cada uno de ellos corresponde. Se describe qué es lo bueno y lo recto y aquello que hace perder su rumbo al corazón. Preocupación recurrente es la de no acertar con lo que hará posible la realización del propio destino. Se alude incluso en algunos *huehuehtlahtolli* a los libros en los que se hallaba registrado el recuerdo de los antepasados que cumplieron con lo que les fue asignado por Nuestra Madre, Nuestro Padre, cuando su destino penetró en el vientre materno y marcó para siempre lo que habrían de ser sus respectivas existencias.

Tal suma de preocupaciones convergentes, de las que dan testimonio los *tonalámatl*, e incluso algunos monumentos arqueológicos en los que se representan seres humanos practicando diversos rituales de merecimiento ante la Divinidad, así como no pocos *cuícatl* y *huehuehtlahtolli* de procedencias distintas, muestra que dichos textos pertenecen al mismo tejido cultural de Mesoamérica. El que pueda haber en algunos de ellos interpolaciones o cualquier otra forma de alteraciones no invalida su valor testimonial de la tradición prehispánica. Exige, eso sí, la aplicación, en cada caso, de la requerida crítica textual. Ya fray Bernardino de Sahagún respondió a quienes, en su propio tiempo, sin entrar en precisiones, menospreciaron tales testimonios:

> En este libro se verá claro que lo que algunos émulos han afirmado, que todo lo escripto en estos libros, antes deste y después deste son fictiones y mentiras, hablan como apassionados y mentirosos, porque lo que en este libro está escripto no cabe en entendimiento de hombre humano el fingirlo, ni hombre viviente pudiera fingir el lenguaje que en él está.

> Y todos los indios entendidos, si fueran preguntados, afirmamarían que este lenguaje es el propio de sus antepasados y obras que ellos hacían.[38]

Meollo del argumento esgrimido por Sahagún es que "no cabe en entendimiento humano el fingirlo [es decir inventarlo]", precisamente "lo que en este libro está escripto" [la suma de los textos en náhuatl que abarcan el *Códice Florentino* y los *Matritenses*], así como tampoco "pudiera fingir el lenguaje que en él está". Al decir que "hombre viviente" no podría inventar ni el contenido ni el lenguaje de tales testimonios, obviamente se refiere a cualquiera que no tuviera como propia a la cultura nahua. En otras palabras, Sahagún reafirma así que los textos recogidos por él son tan característicos del pensamiento nahua que fingirlos o inventarlos equivaldría a forjar una cultura. Ello obviamente "no cabe en entendimiento humano". La contraprueba la ofrece el hecho de que pertenecen a la trama y la urdidumbre del tejido cultural en el que vivían "todos los indios entendidos [que], si fueran preguntados, afirmarían que este lenguaje es propio de sus antepasados y obras que ellos hacían".

A modo de conclusión

Hemos atendido a tres temas principales en el pensamiento prehispánico de los nahuas: su concepción del espacio-tiempo; la dualidad y sus preocupaciones acerca del destino de los seres humanos. Constituyen ellos el núcleo de la temática de este libro.

La confrontación más amplia que he hecho ahora de los textos que aquí presento y comento —desde que apareció por primera vez la *Filosofía náhuatl* en 1956— con los testimonios paralelos de monumentos arqueológicos y códices prehispánicos muestra la relación estrecha que existe entre todas estas expresiones. Es cierto que los textos en náhuatl, recogidos y transcritos alfabéticamente después de la Conquista, fueron obtenidos a través de un proceso de registro de la oralidad. Pero también es verdad —según lo hemos comprobado— que la oralidad no sólo náhuatl sino en general mesoamericana, estuvo

[38] *Códice Florentino, op. cit.*, vol. II, lib. VI, folio preliminar

enraizada o afincada en las inscripciones y los códices pictoglíficos.

Si damos fe a los testimonios de Olmos, Motolinía, Durán, Sahagún, Landa, Burgoa —y no hay razón para negársela, al menos en esto— los mesoamericanos preservaban y trasmitían oralmente sus conocimientos acudiendo al contenido de sus libros. *Amoxohtoca,* "seguir el camino del libro", era la forma de proceder en la descodificación. No fue, por tanto, un mero transvasar la oralidad en escritura lineal alfabética. Existían libros e inscripciones en Mesoamérica. La comparación que aquí he realizado, en forma más específica, entre algunos textos que versan sobre los temas enunciados, con el contenido de varios códices y otras inscripciones y elementos iconográficos, revela que es posible afirmar en buena crítica que esos testimonios en náhuatl provienen de una oralidad derivada siempre del *amoxohtoca,* "seguir el camino del libro", enunciar el contenido del códice. Y conviene no olvidar que en el caso de los mayas —cuyos monumentos con inscripciones así como sus códices que también se han aducido— existió una escritura en toda la acepción de la palabra.

Afinar un auténtico sentido crítico —filológico, lingüístico, histórico. . .— debe ser la más importante consecuencia de las preocupaciones que han surgido en torno a la autenticidad de los textos mesoamericanos transcritos con el alfabeto. Negar genéricamente *a priori* su carácter testimonial equivaldría a imitar con veladas pretensiones críticas, pero con parecida ingenuidad, a los émulos a quienes Bernardino de Sahagún dio ya una respuesta contundente. Tenemos textos que se derivan de los viejos *amoxtli* de los nahuas y que son muestra del "lenguaje propio de sus antepasados y obras que ellos hacían". En cada caso, para valorar la autentcidad de su relación con el pasado prehispánico, será necesaria su confrontación con testimonios inobjetables: las inscripciones e imágenes en monumentos arqueológicos y en los códices o *amoxtli,* únicos y maravillosos libros del *Cemanáhuac,* "el conjunto de las tierras rodeadas por las aguas", antes de que, con todos sus traumas, ocurriera el encuentro con quienes venían de más allá de *teoatl,* "las aguas inmensas".

BIBLIOGRAFÍA

(Se incluyen solamente las principales obras citadas en este libro)

ACOSTA, Joseph de, S. J., *Historia Natural y Moral de las Indias*, Fondo de Cultura Económica, México, 1940.

ADAMS, Richard E. W., "Archaeologists explore Guatemala's Lost City of the Maya, Río Azul", *National Geographic Magazine*, Washington, D. C., 1986, vol. 19, núm. 9.

ALBA, Carlos H., *Estudio comparado entre el Derecho azteca y el Derecho Positivo Mexicano*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1949.

ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de, Véase Ixtlilxóchitl.

ANALES DE CUAUHTITLÁN, en Códice Chimalpopoca, ed. fototípica y traducción del Lic. Primo F. Velázquez, Imprenta Universitaria, México, 1945.

Véase: LEHMANN, W., *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*, Stuttgart, 1938.

ANALES DE QUAUHTINCHAN, o Historia Tolteca-Chichimeca, versión preparada y anotada por H. Berlin, en colaboración con Silvia Rendón. Prólogo de P. Kirchhoff; en Colec. Fuentes para la Hisria de México, Robredo, México, 1947.

BARLOW, Robert H., *The extent of the Empire of the Culhua Mexica*, Iberoamericana, 28, Univ. of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1949.

BAUTISTA, fray Juan, *Huehuehtlahtolli, Testimonios de la antigua palabra*, estudio introductorio de M. León-Portilla, versión del náhuatl de Librado Silva Galeana, México, Comisión Nacional Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos, 1988.

BEYER, Hermann, "Uber Namenshieroglyphe des Kodex Humboldt" y "Das aztekische Götterbild Alex. von Humboldt". En *Wissenschaftliche Festschrift zu Enthüllung des von Seiten S. M. Kaiser Wilhelm II, dem Mexicanischen Volke zum Jubiläum, seiner Unabhängigkeit Gestifteten Humboldt-Denkmals*, von... Müller hnos., Mexiko, 1910.

BOTURINI BENADUCCI, LORENZO, *Idea de una Nueva Historia General de la América Septentrional*, Madrid, 1748.

BRINTON, Daniel G., *Ancient Nahuatl Poetry*, Philadelphia, 1887.

——— *Rig Veda Americanus*, Philadelphia, 1890.

CAMPOS, Rubén M., *La Producción Literaria de los Aztecas*, México, 1936.

CAROCHI, Horacio, S. J., *Arte de la lengua mexicana,* México, 1892.

CASAS, Fray Bartolomé de las, *Historia de las Indias*, 2 vols., México, 1877.

CASO, Alfonso, "Las Ruinas de Tizatlán", en *Revista Mexicana de Estudios Históricos,* I (1927), pp. 139-172.

——— *La Religión de los Aztecas,* Enciclopedia Ilustrada Mexicana, México, 1936.

——— *Trece obras Maestras de la arqueología Mexicana,* ed. bilingüe, México, 1938.

——— "El Paraíso Terrenal en Teotihuacán", en *Cuadernos Ame-*

——— "El Águila y el Nopal", en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia,* t. V. (1946), pp. 93-104.

——— *El Pueblo del Sol,* Fondo de Cultura Económica, México, 1953.

——— "¿Existió un Imperio Olmeca?", Sobretiro de *La Memoria de El Colegio Nacional,* Tomo V, Nº 3, México, 1964.

CLAVIJERO, Francisco Javier, *Historia Antigua de México,* Colección de Escritores Mexicanos, 4 vols., Editorial Porrúa, México, 1945.

CODEX BORBONICUS, le manuscrit mexicain de la Bibliotheque du Palais Bourbon. Publié en facsimile avec un commentaire explicatif par E. T. Hamy. Paris, 1899.

CODEX BORGIA. Il manoscritto messicano borgiano del Museo Etnografico della S. Congr. di Prop. Fide. Riprodotto in fotocromografia a spese di S. E. il duca di Loubat a cura della Bibl. Vaticana, Roma, 1898.

CODEX FEJÉRVÁRY-MAYER. Ms. mexicain precolombien du Free Public Museum de Liverpool (M 12014), Publ. en cromophotographie par le duc de Loubat. Paris, 1901.

CODEX MENDOZA, The Mexican manuscript known as the Collection Mendoza preserved in the Bodleian Library, Oxford. Edited and translated by James Cooper Clark, London, 1938.

CODEX TELLERIANO REMENSIS. Manuscrit Mexicain du cabinet de Ar. M. le Tellier, archeveque de Reims, aujourd-hui a la Bibl. Nat. (ms. Mex. 385). Ed. E. T. Hamy, Paris, 1899.

CODEX VATICANUS, A (Ríos). Il Manoscritto messicano Vaticano 3738, *ricanos,* vol. VI (1942), pp. 127-136.
detto il codice Ríos. Riprodotto in fotocromografia a spese di S. E. il Duca di Loubat per cura della Bibl. Vaticana, Roma, 1990.

CODEX VATICANUS 3773 (B), il manoscritto messicano 3773, Riprodotto in fotocromografia a spese di S. E. il duca di Loubat a cura della Bibl. Vaticana, Roma, 1896.

CÓDICE BORBÓNICO, comentario de Karl Anton Nowotny, Akademische Druck-Verlaganstalt, Graz, 1974.

CÓDICE BORGIA, Edición facsimilar y comentarios, 3 Vols., Fondo de Cultura Económica, México, 1963.

CÓDICE BORGIA, comentario de Eduard Seler, 3 vol., México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

CÓDICE CHIMALPOPOCA *(Anales de Cuauhtitlán y Ms., de 1558)*, ed. fototípica y traduc. del Lic. Primo F. Velázquez, Imprenta Universitaria. México, 1945. Véase: Lehmann, W., *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*, Stuttgart, 1938.

CÓDICE FLORENTINO *(Ilustraciones)*, ed. facs. de Paso y Troncoso, vol. V, Madrid, 1905.

CÓDICE FLORENTINO (Textos nahuas de Sahagún), libros I-XII, publicados por Dibble y Anderson: *Florentine Codex*, Santa Fe, New Mexico, 1950-1982.

CÓDICE FLORENTINO. Manuscrito 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, 3 v., México, reproducción facsimilar dispuesta por el Gobierno Mexicano.

CÓDICE FRANCISCANO, Siglo XVI, en Nueva Colección de documentos para la Historia de México, J. García Icazbalceta, ed. Chávez Hayhoe, México, 1941.

CÓDICE LAUD, introducción de C. A. Burland, Akademische Druck- und Verlaganstalt, Graz, 1966.

CÓDICE MATRITENSE DEL REAL PALACIO (textos en náhuatl de los indígenas informantes de Sahagún), ed. facs. de Paso y Troncoso, vols. VI (2ª parte) y VII, Madrid, fototipia de Hauser y Menet, 1906.

CÓDICE MATRITENSE DE LA REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (textos en náhuatl de los indígenas informantes de Sahagún), ed. facs. de Paso y Troncoso, vol. VIII, Madrid, fototipia de Hauser y Menet, 1907.

CÓDICE RAMÍREZ, Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España, según sus historias, Editorial Leyenda, México, 1944.

COMAS, Juan, "Influencia indígena en la medicina hipocrática", en *América Indígena*, vol. XIV, México, 1954, pp. 327-361.

CORNYN, John H., *The Song of Quetzalcoatl*, Yellow Springs, Ohio, 1930.

COVARRUBIAS, Miguel, "El Arte Olmeca o de la Venta", *Cuadernos Americanos*, Vol. 4, México, 1946.

CHAVERO, Alfredo, *México a través de los siglos*, t. I, Historia Antigua y de la Conquista, Ballesca, Espasa y Cía., México y Barcelona, s. f.

"Chilam Balam de Ixil", en *Códice Pérez*, edición y versión de Ermilio Solís Alcalá, Mérida de Yucatán, Liga de Acción Social, 1949

CHIMALPAIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo, *Diferentes Historias originales de los reynos de Culhuacan y México, y de otras provincias*. Ubersetz und erlautert von Ernst Mengin, Hamburg, 1950.

——— *Sixième et Septième Relations* (1358-1612). Publiées et traduites par Remi Simeon, Paris, 1889.

——— *Die Relationen Chimalpahin's zur Geschichte Mexico's*, (Ed. Günter Zimmermann, Universität Hamburg, Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskund, Vols. 38 y 39. Hamburg, 1963 y 1965

DÁVALOS H., Eusebio, "La alimentación entre los Mexica", en *Rev. Mex. de estudios antropológicos*, t. XIV (1ª pte.), p. 107.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, 3 vols., Robredo, México, 1939.

Dibble, Charles, E., y Anderson, Arthur, J. O., *Florentine Codex*, libros I, II, III, IV-V, VII, VIII, IX, X, XI y XII. Translated from the Aztec into English, with notes and illustrations, Published by the School of American Research and the Univ. of Utah. Santa Fe, New Mexico, 1950-1963.

Domínguez Assiayn, Salvador, "Filosofía de los antiguos Mexicanos", en *Revista Contemporáneos*, núms. 42-43, pp. 209-225.

Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra firme*. 2 vols. y Atlas, publicado por José F. Ramírez, México, 1867-1880.

——— *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, edición de A. M. Garibay, 2 vol., México, Edit. Porrúa, 1967-1968.

Fernández, Justino, *Coatlicue, estética del arte indígena antiguo*, Prólogo de Samuel Ramos, Centro de Estudios Filosóficos, México, 1954. (Segunda edición, 1959.)

——— *Arte Mexicano, de sus orígenes a nuestros días*, Editorial Porrúa, México, 1958. Segunda edición, 1961.

Gamio, Manuel, *Forjando Patria* (pro-nacionalismo), Librería de Porrúa, México, 1916.

——— y otros. *La Población del Valle de Teotihuacan*, 3 vols., Dir. de Talleres Gráficos de la Nación, México, 1922.

García, Gregorio, *Origen de los indios del Nuevo Mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

García Icazbalceta, Joaquín, *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*, 5 vols. México, 1886-1892.

Garibay K., Ángel M., *Llave del Náhuatl*, Colección de Trozos Clásicos con Gramática y Vocabulario, para utilidad de los Principiantes. Otumba, México, 1940.

——— *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo* xvi, México, Editorial Porrúa, 1973.

——— *Poesía Indígena de la Altiplanicie*, Bibl. del Estudiante Universitario, Núm. 11, México, 1940. Segunda Edición: 1952.

——— "Huehuetlatolli, Documento A", en *Tlalocan*, vol. I (1943), pp. 31-53 y 81-107.

——— *Épica Náhuatl*, Bibl. del Estudiante Universitario, Núm. 51, México, 1945.

——— "Paralipónemos de Sahagún", en *Tlalocan*, vol. I (1943-1944), pp. 307-313, vol. II (1946), pp. 167-174 y 249-254.

——— "Relación Breve de las Fiestas de los Dioses", fray Bernardino de Sahagún en *Tlalocan*, vol. II (1948), pp. 289-320.

——— *Historia de la Literatura Náhuatl*, Editorial Porrúa, 2 vols., México, 1953-1954.

——— Prólogo e introducciones a cada uno de los libros de la *Historia General de las cosas de Nueva España*, por Fray Bernardino de Sahagún, 4 vols., Editorial Porrúa, México, 1956.

——— *Vida Económica de Tenochtitlan*, Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl, 3 Introducción, Paleografía y Versión de Ángel M. Garibay K. Seminario de Cultura Náhuatl, Instituto de Historia, UNAM, 1961.

——— *Poesía Náhuatl I* (Romances de los Señores de la Nueva España), Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1963.

GENIN, Auguste, *Légendes et Récits du Mexique ancien*, Les Editions Ct. Crés et Cie. París, 1923.

GILMOR, Frances, *Flute of the Smoking Mirror* (a portrait of Nezahualcoyotl, Poet-King of the Aztecs), The University of New Mexico Press, 1949.

HAVELOCK, Eric, *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven, Yale University Press, 1986.

HERNÁNDEZ, Francisco, *De Antiquitatibus Novae Hispaniae*, Códice de la Real Academia de la Historia de Madrid, ed. facs., México, 1926. Hay traducción castellana de L. García Pimentel, Editorial Robredo, México, 1945.

HERNÁNDEZ LUNA, Juan, "El iniciador de la historia de las ideas en México", en *Filosofía y Letras*, Fac. de Filos. de la Univ. Nac. de Méx., núm. 51-52, pp. 55-80.

IMBELLONI, José, "El Génesis de los pueblos proto-históricos de América", en *Boletín de la Academia Argentina de Ciencias Naturales*, t. VIII (1942) y ss.

IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva, *Obras Históricas*, 2 vols., México, 1891-1892.

JAEGER, Werner, *Paideia*, los ideales de la cultura griega, Fondo de Cultura Económica, 3 vols., México, 1942-1945.

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto, "Fr. Bernardino de Sahagún y su obra" en la ed. de la *Historia General de las Cosas de Nueva España*, vol. I, pp. XIII-LXXXI (ed. Robredo), 1938. Hay edición aparte del mencionado estudio, México, 1938.

——— "El Enigma de los Olmecas", *Cuadernos Americanos*, Nº I, Vol. 5, México, 1942.

JONGHE, Edouard de, "Histoire du Mechique" (Ms. de Thevet), en *Journal de la Societé des Americanistes de Paris*, t. II, pp. 1-41.

KATZ, Friedrich, *Die Sozialökonomischen Verhältnisse bei den Azteken im 15. und 16. Jahrhundert*, en *Ethnographisch-archäologische Forschungen*, 3, teil 2., Veb Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1956.

KELBER, Werner, *The Oral and Written*, Gospel, Philadelphia Fortress Press, 1983.

KINGSBOROUGH, Lord, *Antiquities of Mexico*, 9 vols., London, 1831 1848.

KOHLER, J., *El derecho de los aztecas* (Ed. de Revista Jurídica), México, 1924.

KRICKEBERG, Walter von, *Altmexikanische Kulturen*, Safari Verlag, Berlin, 1956.

LARROYO, Francisco, "La educación entre los aztecas", en *Historia comparada de la educación en México*, pp. 56-63, 3ª ed., Porrúa, México, 1952.

LEHMANN, Walter, *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*, en Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas, Bd. I, Text mit Ubersetzung von Walter Lehmann. Stuttgart, 1938.

——— "Die Bedeutung der altamerikanischen Hochkulturen für allgemeine Geschichte der Menschheit", en *Ibero-Amerikanisches-Archiv*, April-Juli, 1943, pp. 65-71.

——— *Sterbende Götter und Christliche Heilsbotschaft*, Wechselreden Indianischer Vornehmer und Spanischer Glaubenapostel in Mexiko, 1524. Spanischer und mexikanischer Text mit deutschen Ubersetzung, Stuttgart, 1949.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Ritos, Sacerdotes y Atavíos de los Dioses*, Informantes de Sahagún 1, Seminario de Cultura Náhuatl, Instituto de Historia, Universidad Nacional de México, 1958.

——— *Siete Ensayos sobre Cultura Náhuatl*, Colec. Facultad de Filosofía y Letras, 31, Universidad Nacional Autónoma de México, 1958.

——— *Los Antiguos Mexicanos, a través de sus Crónicas y Cantares*, Fondo de Cultura Económica, México, 1961.

——— *Aztec Thought and Culture*, University of Oklahoma Press, Norman, 1963.

——— *Las Literaturas Precolombinas de México*, Editorial Pormaca, México, 1964.

———, "Ramírez de Fuenleal y las antigüedades mexicanas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969, vol. VIII, p. 40-49.

———, *Fifteen Poets of the Aztec World*, Norman, Oklahoma University Press, 1992.

LEÓN Y GAMA, Antonio, *Descripción de dos misteriosas piedras que el año 1790 se desenterraron en la plaza mayor de México*, 2ª ed., México, 1832.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *La Constitución Real de México Tenochtitlan*, Instituto de Historia, UNAM, México, 1961.

MARTÍN DEL CAMPO, Rafael, "La anatomía entre los mexica", en *Revista de la Sociedad Mexicana de Historia Natural*, Tomo XVII, núms. 1-4, pp. 146-167, México, Dic. 1956.

MARQUINA, Ignacio, "Estudio arquitectónico de la pirámide", en *Tenayuca*, estudio arqueológico de la pirámide de dicho lugar hecho por el Depto. de Monumentos de la Sría de Educ. Pública, México, 1935.

MCAFEE, Byron y BARLOW, Roberto H., *Diccionario de elementos fonéticos en escritura jeroglífica* (Códice Mendocino), Instituto de Historia, México, 1949.

MENDIETA, fray Gerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, México, 1870. Reimpreso por Chávez Hayhoe, México, 1945.

MENDIZÁBAL, Miguel Othón de, *Obras Completas*, 6 vols. México, 1946.
MENGIN, Ernst, *Historia Tolteca-Chichimeca*, vol. I del *Corpus Codicum Americanorum Medii Aevi*, Sumptibus Einar Munksgaard. Copenhagen, 1942.
——— und PREUSS, Konrad, *Die mexikanische Bilderhandschrift Historia Tolteca-Chichimeca*, übersetz und erläutert von... *Baessler Archiv*, Teil 1-2, Berlin, 1937-38.
MOLINA, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, ed. facs. de Col. de incunables americanos, vol. IV, Madrid, 1944.
MONZÓN, Arturo, *El Calpulli en la Organización Social de los Tenochca*, Instituto de Historia, México, 1949.
MOTOLINÍA, fray Toribio, *Memoriales*, París, 1903.
——— *Memoriales o Libro de las cosas de Nueva España y de los naturales de ella*, ed. de E. O'Gorman, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971.
——— *Historia de los Indios de la Nueva España*, ed. Chávez Hayhoe, México, 1941.
MUÑOZ CAMARGO, Diego, *Historia de Tlaxcala*. Ed. Chavero. México, 1892.
NICOLAU D'OLWER, Luis, *Fray Bernardino de Sahagún* (1499-1590), Colección de Historiadores de América, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1952.
NOGUERA, Eduardo, "Los altares de sacrificio de Tizatlán", en *Ruinas de Tizatlán*. Dir. de Arqueología, Publicaciones de la Sría. de Educación, t. XX, n. 20. México, 1929.
——— "Bibliografía de los Códices precolombinos y documentos indígenas posteriores a la Conquista", en *Anales del Museo Nacional*, México, 1933.
NORIEGA, Raúl, *La Piedra del Sol y 16 Monumentos astronómicos del México Antiguo*, 2ª ed., preliminar, México, 1955.
OLMOS, fray Andrés de, *Ms. en Náhuatl* (Huehuetlatolli), original en Bibl. del Congreso de Washington. Fotocopia Bibl. del doctor Garibay.
——— *Arte para aprender la lengua mexicana*, París, 1875.
——— (?) *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*, en Nueva Colección de Documentos para la Historia de México, J. García Icazbalceta, México, 1891.
OROZCO Y BERRA, Manuel, *Historia Antigua y de la Conquista de México*, 4 vol. y Atlas, México, 1880.
PASO Y TRONCOSO, Francisco del, *Leyenda de los Soles*, Florencia, 1903.
——— Ed. facs. de textos nahuas de los Informantes de Sahagún, ver *Códices Florentino y Matritenses*.
PEÑAFIEL, Antonio, *Cantares Mexicanos*, Ms. de la Biblioteca Nacional Copia fotográfica, México, 1904.
POMAR, Juan Bautista, *Relación de Texcoco*, en Nueva Colección de Documentos para la Historia de México, J. García Icazbalceta, México, 1891.

POZO, Efrén C. del, "Estudios farmacológicos de algunas plantas usadas en la medicina azteca", en *Boletín Indigenista*, vol. VI, México, 1946, pp. 350-364.

RAMOS, Samuel, *Historia de la Filosofía en México*, Imprenta Universitaria, México, 1943.

ROBELO, Cecilio A., *Diccionario de Mitología Náhuatl*, México, 1911.

——— *Diccionario de Aztequismos*, Ediciones Fuente Cultural, México, s. f.

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, introducción de María Elena Garza, México, Secretaría de Educación Pública, 1988.

SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia General de las Cosas de Nueva España*. Edición Bustamante, 3 vols., México, 1829. Edición Robredo, 5 vols., 1938. Edición Acosta Saignes, 3 vols., México, 1946. Edición Porrúa, preparada por el Dr. Garibay, 4 vols., México, 1956. En este libro se cita siempre la edición de Acosta Saignes.

——— *Colloquios y doctrina cristiana;* ver Lehmann W., *Sterbende Götter...*

——— ver *Códices Matritenses y Florentino.*

SCHELE, Linda y M. Ellen Muller, *The Blood of Kings, Dinasty and Ritual in Maya Art*, Kimball Art Museum, Forth Worth, 1986.

SCHULTZE JENA, Leonhard, *Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der alten Azteken*, aus dem aztekischen Urtext Bernardino de Sahagún's en Quellenwerko zur alte Geschichte Amerikas, Bd. IV, Stuttgart, 1950.

——— *Gliederung des alt-aztekischen Volks in Familie Stand und Beruf*, aus dem aztekischen Urtext Bernardino de Sahagún's, en Quellenwerker zur alten Geschichte Amerikas, Bd. V. Stuttgart, 1952.

——— *Alt-aztekische Gesänge*, nach einer in der Bibl. Nacional von Mexiko aufbewahrten Handschrift, übersetz und erläutert von... Quellenwerke... Bd. VI, Stuttgart, 1957.

SELER, Eduardo, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprachund Altertumskunde*, 5 vols., Ascher und Co. (y) Behrend und Co., Berlin, 1902-1923.

——— *Einige Kapitel aus dem Geschichteswerk des P. Sahagún*, aus dem Aztekischen übersetzt von Eduardo Seler. (Herausgebeben von C. Seler-Sachs in Gemeinschaft mit Prof. Dr. Walter Lehmann), Stuttgart, 1927.

SÉJOURNÉ, Laurette, *Burning Water, Thought and religion in ancient Mexico*, Thames and Hudson, London-New York, 1957. (Hay versión castellana de A. Orfila, editada por el Fondo de Cultura Económica de México bajo el título: *Pensamiento y Religión en el México Antiguo*, México, 1957.)

——— *Un Palacio en la Ciudad de los dioses*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1959.

SERNA, Jacinto de la, "Manual de ministros de indios, para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas, en *Anales del*

Museo Nacional de México, México, Imprenta del Museo Nacional de México, 1900, t. VI, p. 261-476.

SIMÉON, Rémi, *Dictionaire de la Langue Nahuatl*, Paris, 1885.

——— *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, versión de Josefina Oliva de Coll, México, Siglo XXI Editores, 1977.

SODI, Demetrio, "Consideraciones sobre el origen de la Toltecáyotl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. III, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1962.

SOMOLINOS D'ARDOIS, Germán, "Bibliografía del Dr. Francisco Hernández, Humanista del siglo XVI", en *Revista Interamericana de Bibliografía*, Vol. VII, Núm. 1, pp. 1-76, Washington, D. C., enero-marzo, 1957.

SOUSTELLE, Jacques, *La Pensée Cosmologique des anciens mexicains*, Hermann et Cie, Ed., Paris, 1940.

——— *La Vie Quotidiene des Aztèques* à la Veille de la Conquête Espagnole, Librairie Hachette, Paris, 1955.

——— "Apuntes sobre la psicología colectiva y el sistema de valores en México antes de la Conquista", en *Estudios antropológicos publicados en homenaje al doctor Manuel Gamio*, pp. 497-502, Univ. Nac. de México, 1956.

SPENCE, Lewis, *The Civilization of ancient Mexico*, Cambridge, 1912.

——— *The Gods of Mexico*, London, 1923.

——— *The Magic and misteries of Mexico*, London, s. f.

SPINDEN, Herbert J., *Ancient Civilizations of Mexico and Central America*, New York, 1943.

TEZOZÓMOC, F. Alvarado, *Crónica Mexicana*, ed. de Vigil, reimpreso por la Editorial Leyenda, México, 1944.

——— *Crónica Mexicáyotl*, paleografía y versión al español de Adrián León, imprenta Universitaria, México, 1949.

THEVET, A. (véase: Jonghe, Edouard de).

TORQUEMADA, fray Juan de, *Los 21 Libros Rituales y Monarquía Indiana*, 3 vols., Fotocopia de la 2ª edición, Madrid, 1723.

TOSCANO, Salvador, *Arte Pre-colombino de México y de la América Central*, 2ª ed., Instituto de Investigaciones Estéticas, México, 1952.

TOVAR, Juan de, S. J., *Historia de los indios mexicanos* (Códice Ramírez), México, 1944.

VAILLANT, George C., *The Aztecs of Mexico*, origin, rise and fall of the Aztec Nation, Doubleday, N. Y., 1941.

VAN ZANTWIJK, Rudolf, A. M., "Aztec Hymns as the expression of the Mexican philosophy of Life", en *Internationales Archiv für Etnographie*, Vol. XLVIII, Nº 1. pp. 67-118, Leiden, 1957.

Veinte himnos sacros de los nahuas, paleografía, versión y comentarios por Ángel M. Garibay K., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1958.

VEYTIA, Mariano, *Historia Antigua de México*, 2 vols., Ed. Leyenda, México, 1944.

WALCOT, E. Emmart, *The Badianus Manuscript*, Baltimore, John Hopkins Press, 1940.

WESTHEIM, Paul, *Arte Antiguo de México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1950.

ZIMMERMAN, Günter. (Ver Chimalpain.)

ZURITA, Alonso de, *Breve y Sumaria Relación de los Señores de la Nueva España*, en Nueva Colección de Documentos para la Historia de México, J. García Icazbalceta, México, 1891.

——— *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, México, UNAM, 1963.

INDICE ANALITICO

RELACIÓN DE LÁMINAS DEL APÉNDICE III

(Entre páginas 410-411)

(Entre páginas 418-419)

MONUMENTOS Y PÁGINAS DE CÓDICES RELACIONADOS CON LA DUALIDAD DIVINA

17. Rostro en barro, dualidad vida y muerte
18. *Tezcatlipoca*, rojo y negro
19. Dualidad muerte-vida, representada por *Mictlantecuhtli*, Dios de la región de los muertos, y *Ehécatl*, Dios del viento
20. Otra representación de *Mictlantecuhtli* y *Ehécatl*, simbolizando la dualidad vida-muerte
21. Numerosas imágenes de la muerte
22. Representaciones de la dualidad divina: *Ometéotl-Tonacatecuhtli*, el Dios dual, Señor de Nuestra Carne
23. "Parejas divinas" que se representan en el *Códice Borgia: Mictlantecuhtli* y *Mictlancíhuatl*, *Xochiquétzal* y *Xochipilli*, *Cintéotl*, *Tláloc* y *Chalchiuhtlicue*, *Tonacacíhuatl* y *Tonacatecuhtli*
24. Parejas divinas en el *Tonalámatl de los Pochtecas (Códice Fejérváry-Mayer)*

(Entre páginas 430-431)

PÁGINAS DE CÓDICES EN LAS QUE SE REGISTRAN DIVERSAS SECCIONES DEL TONALPOHUALLI, LA CUENTA DE LOS DÍAS Y LOS DESTINOS

25. Décima cuarta trecena del *tonalpohualli*, cuenta de los días y los destinos, incluida en el *Códice Borbónico*
26. El *tonalpohualli*
27. Otra forma de presentación de un *tonalpohualli* del *Tonalámatl* de Auhin
28. *Tláloc*, Dios de la lluvia

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

ÍNDICE GENERAL



ESTA OBRA, de la que aquí se ofrece la séptima edición en castellano, va enriquecida con un apéndice en el que, a la luz de recientes investigaciones, se analizan y valoran de nuevo críticamente los testimonios nahuas en los que se ha apoyado el estudio acerca del pensamiento náhuatl. Publicado además este libro en traducciones al ruso (Academia de Ciencias, Moscú); inglés (University of Oklahoma Press); alemán (Mexicanische Studien, Colonia) y francés (Editions du Seuil, París), ha tenido amplia difusión e influido en numerosos trabajos realizados en México y fuera de él, dirigidos a conocer la visión del mundo y, en general, el pensamiento de los antiguos pueblos nahuas.



LA FILOSOFÍA NÁHUATL